

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



Mistério, Repetição e Poesia:
História e Trans-Historicidade no Pensamento de Eudoro de Sousa

Isaque Pereira de Carvalho Neto

Orientador: Prof. Doutor Paulo Alexandre Esteves Borges

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Filosofia

2019

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



Mistério, Repetição e Poesia:
História e Trans-Historicidade no Pensamento de Eudoro de Sousa

Isaque Pereira de Carvalho Neto

Orientador: Prof. Doutor Paulo Alexandre Esteves Borges

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia.

Júri:

Presidente:

Doutor António Pedro Sangreman Proença de Marcelino Mesquita, Professor Catedrático e Diretor da Área de Filosofia, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Vogais:

Doutor Jorge Alberto dos Santos Croce Rivera, Professor Auxiliar da Escola de Ciências Sociais da Universidade de Évora;

Doutora Maria Celeste Lopes Natário Alves dos Santos, Professora Auxiliar com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade do Porto;

Doutor Luís Miguel Lóia Reis, Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica de Lisboa;

Doutor Carlos João Tavares Nunes Correia, Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;

Doutor Paulo Alexandre Esteves Borges, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, orientador.

2019

À memória da caixa de memórias da minha Mãe (Maria Sonia Silva Carvalho) nos anos 70: *ab origine*.

À memória das manhãs de março de 1993 na Universidade de Brasília: Alba Jacome, Alexandre Babu, Fabiano Melo, Juarez Távora Garibaldi Filho, Marcele Lago, Rodrigo Menezes Xavier.

À memória da Viagem-Transfiguração (Grécia – 1998): Victor Leonardi, Nena Leonardi, Frederico Rêgo e Adriano Valente.

Ao Mestre Victor Leonardi, poeta e historiador.

Agradecimentos: Maria Sonia Silva Carvalho, Ana Beatriz Silva Carvalho, Vera Cristina Faias Fonseca de Carvalho, Clarice Faias Fonseca de Carvalho, Ana Marta Carvalho, Marcos Roberto Torres da Silveira, Paulo Alexandre Esteves Borges.

Resumo: Tese sobre o pensamento de Eudoro de Sousa, filólogo, helenista e mitólogo luso-brasileiro, acerca das ambivalentes relações de incompatibilidade e compatibilidade entre *História* e *Mistério*, aquela concebida como o âmbito da experiência do homem separado da Natureza e da divindade, assim como o saber próprio desta experiência; este compreendido como aparecimento do mundo e do homem por ocultamento de sua divina *Origem*, e também como o reverso complementar, o desaparecimento do homem e do mundo instituídos com a emergência do desocultamento da divindade. A experiência humana do *Mistério*, mais no segundo sentido do que na primeira aceção assinalada, é o foco da investigação. É por esta *sui generis* experiência, ocorrida no horizonte da historicidade humana, embora transfigurada pela mencionada experiência em trans-historicidade, que a incongruência entre *História* e *Mistério*, explicitamente acusada por Eudoro de Sousa, é convertida em implícita possibilidade de confluência. *Repetição* e *Poesia* constituem nesta tese os dois modos fundamentais pelos quais Eudoro de Sousa entende se manifestar o *Mistério* ao homem.

Palavras-chave: Mistério, Repetição, Poesia, Mito, História, Trans-Historicidade.

Abstract: This thesis presents as its main subject the thought of Eudoro de Sousa, portuguese philologist, helenist and mythologist, regarding the ambivalent relationships of incompatibility and compatibility between *History* and *Mystery*. *History* devised as the scope of experience of man separated from Nature and deity, as well as the acknowledgement of this experience. *Mystery* understood as the appearance of world and man by means of a concealment of its divine *Origin*, as well as the complementary reverse, the disappearance of man and world established by the deity's unveiling. Human's experience of *Mystery*, more according to the second meaning pointed out than to the first, is the focus of this research. It is by means of this *sui generis* experience, which takes place on the horizon of human historicity, despite being transfigured by this experience into trans-historicity, that the inconsistency between *History* and *Mystery*, overtly pointed out by Eudoro de Sousa, converts into an implicit possibility of confluence. *Repetition* and *Poetry* become, in this thesis, the two fundamental modes Eudoro de Sousa identifies as the manifestation of *Mystery* to man.

Keywords: Mystery, Repetition, Poetry, Myth, History, Trans-Historicity.

“Por isso, ainda e sempre, repetimos, com inabalável certeza, que a ausência de provas não prova a ausência do mais provável” (Eudoro de Sousa)

“O maior prêmio das ações heróicas é fazê-las” (António Vieira)

Índice

Introdução.....	8
-----------------	---

I - A Conceção de *Mistério* no Pensamento de Eudoro de Sousa

1. Introdução.....	24
2. <i>Horizonte</i>	36
2.1 – <i>Horizonte</i> na Codificação Mitológica.....	38
2.2 - <i>Horizonte</i> na Codificação Filosófica dos Primeiros Filósofos da Grécia.....	41
3. <i>Origem</i> ou Princípio Primordial.....	59
4. Mito e Mitologia: <i>Mítico</i> ou <i>Impulso Criador de Mitos</i> Como Cifra do <i>Mistério</i>	73
4.1 – Mito.....	74
4.2 – <i>Mítico</i>	79
5. “ <i>Nebulosa Primordial</i> ”: <i>Natureza</i> Como Cifra do <i>Mistério</i>	86
6. <i>Triângulo da Complementaridade e do Simbólico: Projeto, Excessividade Caótica e Deus</i>	97
6.1 – <i>Triângulo da Complementaridade e do Simbólico</i>	99
6.2 – <i>Projeto</i>	103
6.3 – <i>Excessividade Caótica</i>	106
6.4 – <i>Deus</i>	111
7. A Conceção de <i>Mistério</i> no Pensamento de Eudoro de Sousa.....	120

II - A *Repetição* no Pensamento de Eudoro de Sousa

1 – Introdução.....	131
2 – <i>Variações do Mesmo</i>	146
3 – <i>Diacosmeses</i>	165
4 – <i>Antiquíssimo</i>	175
5 – Rito e Participação Mística.....	194

6 – <i>Hybris</i>	203
7 – <i>Catábases</i> e <i>Anábases</i>	215
8 - O sentido da <i>Repetição</i> no Pensamento de Eudoro de Sousa.....	226
III – Divina Possessão do Homem Trans-Humano: A <i>Poesia</i> no Pensamento de Eudoro de Sousa	
1 – Introdução.....	233
2 – Aparente ambivalência da <i>Poesia</i> no pensamento de Eudoro de Sousa.....	250
3 – Sensibilidade e Intelectualidade: <i>Poesia</i> , Religião e <i>Natureza</i>	256
4 – <i>Poesia</i> , Mito e Mitologia.....	260
4.1 Da Importância de Schelling na Mitologia de Eudoro de Sousa.....	265
4.2 Schelling e A <i>Poesia</i> Como Poder Revelador da <i>Natureza</i>	267
4.3 Conciliação Entre <i>Natureza</i> e Liberdade ou Identidade Entre Consciência e Não Consciência.....	268
4.4 A Obra de Arte e O Artista.....	271
4.5 Schelling e Eudoro de Sousa.....	273
5 – <i>Poesia</i> , <i>Natureza</i> e Símbolo.....	276
5.1 Da Importância de Heidegger no Pensamento de Eudoro de Sousa Sobre <i>Poesia</i>	276
5.2 A “ <i>Coisa</i> ” e O Olvido do Ser em Heidegger.....	278
5.3 Identidade entre <i>Coisa</i> e Objeto em Eudoro de Sousa.....	279
5.4 O “ <i>Sem Distância</i> ”: “ <i>Proximidade</i> ” em Heidegger e “ <i>Outrora-Longura</i> ” em Eudoro de Sousa.....	281
5.5 “ <i>Quadratura</i> ” em Heidegger (Terra-Céu-Divinos-Mortais) e “ <i>Triângulo Simbólico e Complementar</i> ” em Eudoro de Sousa (Deus, Homem, <i>Natureza</i>)...284	

5.6 <i>Acontecimento-Apropriador</i> em Heidegger e Símbolo em Eudoro de Sousa: Relâmpagos do Ser-Origem.....	292
5.7 <i>Poesia e Natureza</i> em Heidegger e em Eudoro de Sousa: O Problema do <i>Mistério</i>	299
6 – Divina Possessão do Homem <i>Trans-Humano</i> : Distraídos, Marginalizados e Loucos.....	304
7 - Filosofia e <i>Poesia</i> no Pensamento de Eudoro de Sousa e de María Zambrano: O Horizonte da Complementaridade.....	323
8 – A <i>Poesia</i> no Pensamento de Eudoro de Sousa.....	346
IV – <i>História e Trans-Historicidade</i> no Pensamento de Eudoro de Sousa	
1 – Introdução.....	354
2 - Gênese do problema: A Tese da “ <i>Não-Historicidade</i> ” da Religião, da Filosofia e da <i>Poesia</i>	367
3 - “ <i>Humanização do Homem</i> ”: Recusa e Abandono da Experiência do Sagrado.....	386
4 – A <i>História</i> , Os Documentos e O Desespero do Historiador: Crítica à Ciência, ao Positivismo e à Alegorese.....	396
5 – <i>Antiquíssimo, Outrora e Presença do Passado</i> : A Incomensurabilidade do Passado “Não-Histórico” e A Catábase Histórica.....	410
6 – Revelação, Possessão e Êxtase: Anábase Meta-Histórica.....	421
7 – <i>Trans-Historicidade</i> e O Princípio da <i>Complementaridade</i>	439
8 - <i>História e Trans-Historicidade</i> no Pensamento de Eudoro de Sousa.....	457
Conclusão.....	467
Bibliografia.....	481

Introdução

O objetivo desta tese é analisar o pensamento de Eudoro de Sousa (1911-1987) referentemente à sua concepção de *História*. E prende-se com um desconcerto que nos causou a primeira leitura (2001) que fizemos do seu ensaio intitulado *História e Mito*¹. O desconcerto, tão presente hoje quanto o foi naquela circunstância, tem origem na afirmação, presente no referido ensaio: “*a história com o seu antigo-distante, não passa do lado de cá para o lado de lá do horizonte, mas o mito passa de lá para cá*”². Que é a *História* conforme Eudoro de Sousa? Que é o *Horizonte*? Que significa o *lado de cá*? Em que consiste o *lado de lá*? Por que afirma Eudoro de Sousa não poder a *História* passar do *lado de cá* para o *lado de lá*, mas poder passar do *lado de lá* para o *lado de cá* aquilo que entende por mito? De que modo o mito o faria? Antes, que é o mito? Que relação pode haver entre tudo isto que questionamos e o entendimento de Eudoro de Sousa acerca da *História*? São indagações suscitadas pela perturbadora assertiva de Eudoro de Sousa e que desempenham papel crucial em nosso estudo, dependendo de suas respectivas respostas a consecução do nosso objetivo, o que nos exigirá demorado e circunspeto exame da obra do pensador luso-brasileiro.

Todavia, na afirmação há algo ainda mais relevante e que constitui o fulcro de nossa tese. Nela reconhecemos uma ambivalência da maior importância no pensamento de Eudoro de Sousa, pensamento marcado pelo pendor para a paradoxia em que os diversos pares de opostos – como aquele que aparta *História* e mito, mas não apenas – tendem a se harmonizar mediante o princípio de *complementaridade* inspirado pela Física, mas desenvolvido e aplicado em suas investigações pelo autor de *Horizonte e Complementaridade*³, revelando deste modo uma *coincidentia oppositorum* a reger o conjunto dos artigos e ensaios publicados pelo pensador luso-brasileiro, bem como as entrevistas concedidas a jornais brasileiros e portugueses, além de outras intervenções⁴,

¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

² *Idem*, p. 18.

³ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementaridade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília.

⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “III Entrevistas e Outras Intervenções”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 341-373.

o que constitui a fonte primária de nossa tese. A *coincidentia oppositorum* é expressa no pensamento de Eudoro de Sousa como *Mistério*, isto é, “*um indiferenciado que se diferencia, permanecendo indiferente*”⁵, desde o ponto de vista do seu entendimento a respeito do surgimento do mundo, e que veremos constituir o sentido próprio do mito; mas também o regresso do diferenciado ao seio do indiferenciado que é a sua *Origem*, no caso da reassunção da divindade oculta no mundo e no homem. Ambas as perspectivas caracterizadas por sua inefabilidade e inexauribilidade constitutivas. Deste modo, o *Mistério* é caracterizado preliminarmente por Eudoro de Sousa como fenômeno cuja ocorrência é silêncio para a loquacidade do pensamento lógico-discursivo (Filosofia e Ciência), e como tal por este pensamento negado enquanto realidade não captável por seu sistema de elaboração de significados e sentidos, mas que nem por isso deixa de ser percebido por este mesmo pensamento, embora lhe causando algum distúrbio no que concerne aos seus habituais procedimentos intelectivos (porventura a negação está associada, de modo consciente ou inconsciente, a um mecanismo ou expediente que favoreça ao pensamento apenas racional o seu desvio quanto ao distúrbio provocado pelo *Mistério*).

Desde esta perspectiva, a impossibilidade de a *História* captar, compreender e explicar o que lhe excede enquanto ciência da experiência histórica do homem, ou aquilo que excede a própria experiência histórica do homem, que assim o compreendemos o não passar “*do lado de cá para o lado de lá do horizonte*”, acrescida da possibilidade oposta, mas complementar, àquela impossibilidade, isto é, de a realidade própria do *lado de lá do Horizonte* se manifestar no *lado de cá* deste mesmo *Horizonte*, nos põe um problema, a despeito de a *História* admitir ou refutar esta possibilidade, permitir ou não permitir a sua ocorrência, compreendê-la ou manter-se ignorante a seu respeito, alcançá-la ou não atingi-la em sua demanda cognitiva. Assim formulamos o problema: se por um lado, para

⁵ Cf. Eudoro de Sousa. *Horizonte e Complementaridade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos* (1975). São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 64. Comentando esta passagem de *Horizonte e Complementaridade*, Paulo Borges a relaciona com o tema do *Mistério*. Cf. Paulo Borges. “Eudoro de Sousa ou O Helenista Saudoso da Ante e Trans-Helenidade”. In: Eudoro de Sousa (2000). *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 12, 13: “*Assim, entre os gregos, a codificação mítica e a lógico-filosófica, em que o impulso mítico persiste, irreconhecido e adverso a si próprio, são-no de um mesmo Mistério: ‘o paradoxo de um Indiferenciado que se diferencia, permanecendo indiferente’*”. Cf também: Paulo Alexandre Esteves (1992). O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVIII, 4, p. 619.

Eudoro de Sousa, a *História* é insuficiente para alcançar e compreender o *Mistério*, quer este seja entendido como o que há do *lado de lá* (ou o que é o *lado de lá*), quer no sentido da insólita manifestação na *História* do que é oriundo do *lado de lá* do seu *Horizonte* extremo, por outro, é nela, outro modo de Eudoro de Sousa dizer o *lado de cá*, que o *Mistério* se manifesta. Deriva, pois, desta abordagem o problema fundamental da nossa investigação: sendo a *História* a negação do *Mistério* de *Além-Horizonte*, que lhe é inalcançável, como sustentar, como o faz Eudoro de Sousa, a idéia da ocorrência desta *sui generis* experiência na *História*? Estaria Eudoro de Sousa se referindo a uma única e mesma conceção de *História*? Ou antes, serão idéias distintas, a *História* que não alcança o *Além-Horizonte* e a *História* que é alcançada pelo *Além-Horizonte*? Do mesmo modo, é desta abordagem que emerge a hipótese por nós aventada como presumível solução para o problema: apesar da severa crítica de Eudoro de Sousa às limitações da *História* no que diz respeito ao *Além-Horizonte* ou ao *Mistério*, bem como à sua negação referentemente ao que por seus métodos próprios é inalcançável, crítica já explícita na sentença ressaltada de *História e Mito*, mas que veremos pormenorizada em lugar próprio desta tese, nomeadamente o quarto capítulo, e que ressalta o caráter de divergência entre *História* e *Mistério*, antevemos, pelo contrário, a intuição de uma íntima relação de congruência entre os dois termos (ou mais propriamente entre as duas realidades designadas pelos dois termos), relação cuja conjunção “e” do título da obra fundamental de Eudoro de Sousa sobre a *História* (*História e Mito*), parece, simultaneamente, ocultar e revelar, portanto, negar e afirmar. Esta é, pois, a orientação essencial da nossa investigação, cuja confirmação ou rejeição deveremos estar aptos a expor ao término de nossa reflexão neste trabalho.

Deste modo, temos um pressuposto inequívoco no pensamento de Eudoro de Sousa: a sua convicção, edificada em décadas de investigação sobre o mundo helênico e pré-helênico, bem como as relações entre os dois mundos (o histórico e o ante-histórico), de que na experiência histórica do homem, âmbito daquilo sobre o qual se debruça a ciência da *História*, e não obstante a recusa do *Mistério* ser a característica essencial da *História*, conforme o pensador, se dá o prodígio que instaura o *Mistério* no âmago da experiência histórica em raros momentos em que o homem que veio a ser por exclusão

do sagrado flagra a suspensão da determinação da sua humanidade que “*hominiza*”⁶ ou pretende hominizar toda a realidade, por um revoluir da sensibilidade frente ao retraimento da intelectualidade. E para Eudoro de Sousa, de acordo com a “lapidar” sentença destacada, é o mito, portador de uma mensagem simbólica de conversão do indiferenciado em diferenciado e vice-versa, a expressão própria daquela realidade fundamental. Não sendo pelos procedimentos formais da *História* que o *Mistério* nela faz a sua aparição, tampouco que a *História* logra se aproximar de uma compreensão referentemente àquela *sui generis* aparição, esquivo e irreduzível que o *Mistério* é a todo discurso que faz da representação concetual e lógico-discursiva a sua estrutura própria de configuração de sentido e de enunciação, será através de outras experiências cognitivas de caráter eminentemente religioso e associado à essência do mito que o prodígio emergirá diante do homem: *Repetição* e *Poesia*. Aquela compreendida no sentido de fissura na e paralisação da regularidade do pensamento e da linguagem lógico-discursivos, como o são os da Filosofia e da Ciência quando não possuídas por ignoto e originário possessor, fissura por onde esplende o excesso do que é o racional pensamento humano; esta como a superlativa experiência pela qual, como a entende Eudoro de Sousa, irrompe na banalidade da existência humana (e histórica) o “*sentir excessivamente a suma excessividade*”⁷, isto é, sentir (e também dizer) o inexaurível e originário fundamento do mundo e dos entes intra-mundanos. Assim fica justificado o triedro que

⁶ No pensamento de Eudoro de Sousa, o sentido de hominização da realidade corre em sentido contrário da sua divinização, próprio do mito e da Religião, e constitui o âmago do teandrismo (o homem como medida de todas as coisas). Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 26, 27: “*Quem poderá encontrar parênteses mais diversas do que as de homem e mundo que se determinam pela presença, e de homem e mundo que se definem pela ausência dos deuses? Chegamos a duvidar de que os mesmos termos se apliquem, com igual propriedade, a uma e a outra. Se a história nos fala de homem e de mundo do homem, e até pretende falar dos deuses e de Deus, se ela quer apropriar-se da mitologia e da teologia, só o faz, certamente, na convicção de que o homem é a medida de todas as coisas, de que, medindo-as todas por ele, instituiu um teandrismo, bastante inocente, aliás, pois já não nos surpreende pelo escândalo, só pelo irreprimível bocejo da fartura e do enfado. A história é teândrica. Não sei como chegou a sê-lo, se o não foi de início. Mas no que se nos depara, não muito bem se repara. Fala-se de ‘divinização’, como se a palavra designasse um processo cuja natureza se entende sem qualquer explicação. Quantas vezes não ouvimos dizer ou lemos escrito, que o homem diviniza isto ou aquilo, este ou aquele? Tão vulgar e comum é o dito ou escrito, que, diante dele, não nos demoramos para pensar. Pense-se, então, que Deus ou os deuses têm de preceder toda e qualquer divinização. Naturalmente, seguindo sem resistência o pendor da cultura historiada ou historiável, é fácil chegar à persuasão do mais acertado: ‘o que se passou na história’, através do um ‘homem fazer-se a si próprio’, foi a decorrência, foram todas as decorrências de um processo de desdivinização. O homem não mais que humano, hominiza, não diviniza*”.

⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 333.

confere o título à nossa tese, *Mistério, Repetição e Poesia*, pensados a partir e através da conceção de Eudoro de Sousa a respeito da *História* como problema.

Antes de apresentarmos como estará estruturado o nosso estudo, cabe mencionar os motores que nos levaram à sua realização. Uma motivação pessoal e o sentido de uma descoberta presidem, em primeiro lugar, à realização desta tese. Só depois é que o exercício intelectual, reconhecendo, delimitando, determinando, ordenando, analisando, comparando, desenvolvendo e localizando o seu objeto e os procedimentos metodológicos para a sua compreensão num contexto específico de reflexão filosófica passa a justificá-la. A rigor, esta tese teve o seu início, sem que o soubéssemos na altura, numa significativa experiência que remonta a pouco mais de duas décadas. Numa manhã de Abril de 1998, como quem é flagrado em sentimento de *estranheza*⁸ e se deixa em perplexidade assombrada, suspensa toda a possibilidade de cognição intelectual e toda destreza do pensar interrogante quanto ao que se está experimentando, nos vimos caminhando por entre as ruínas da cidade e do antigo santuário de Elêusis, onde na Antiguidade eram celebrados os dramas rituais conhecidos como *Mistérios de Elêusis*. E o fizemos na companhia do poeta e historiador brasileiro Victor Leonardi, que havia sido nosso professor de História das Religiões na Universidade de Brasília, no segundo semestre de 1993, dentre outras disciplinas universitárias de graduação, bem como de sua primeira esposa, Nena Leonardi (*in memoriam*), artista plástica e também professora da Universidade de Brasília, no Instituto de Artes, e dos condiscípulos Adriano Valente e Frederico Rêgo. Enquanto caminhávamos no referido sítio arqueológico, pairou entre nós um silêncio mais significativo que tudo que alguma vez tínhamos lido ou ouvido a respeito de Elêusis. E um temor reverente de que se não pode evadir. Assim também nas ruínas do que foi o palácio de Cnossos, em Creta, sob luzes crepusculares, após horas de navegação pelo mar Egeu, desde o Porto do Pireu e durante a noite e a madrugada que antecederam a nossa presença na antiga ilha do Rei Minos, como quem atravessa as águas de um limite último do que já é conhecido, adentrando um limiar do ainda não conhecido: *Horizonte* extremo. Uma afasia não promovida por qualquer interdição hierática, senão por inefabilidade do que se experimentava. Passava longe do nosso pensamento que o mitólogo luso-brasileiro Eudoro de Sousa, insigne professor da Universidade de Brasília, obstinado investigador da Religião Grega na Antiguidade, com ênfase nos chamados

⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 5 e 17.

Mistérios de Elêusis, pensador do *Antiquíssimo* ou do pré-helênico manifesto na helenidade (ou do ante-histórico manifesto no histórico), se nos aproximava para nos oferecer alguma luz ou para nos inspirar algum noturno arrebatamento na tarefa e no desejo de compreensão daquela viagem à Grécia, desde então, para nós, protótipo de toda viagem de transfiguração metamórfica.

Antes, porém, desta experiência grega sem nome e sem legendas explicativas, também sem que o soubéssemos, senão algum tempo mais tarde, havíamos sido alunos de graduação na Universidade de Brasília de dois discípulos de Eudoro de Sousa: o egiptólogo Emanuel Araújo e o filósofo Fernando Bastos (ambos já falecidos). Com aquele pensamos o Oriente chamado pré-clássico, uma Antiguidade a se perder de vista, quase que apenas só intuído ou sonhado e, por isto, quase na fronteira do que já não é mais historiável e, como tal, esquivo aos princípios e métodos historiográficos. Com este, a *Poesia* entendida como mediação entre o intemporal e o temporal. Mais por supra-afinidade do que por orientação destes dois professores, que na altura nada havia nos informado sobre Eudoro de Sousa, sequer uma referência acerca de sua obra, também é desta época (começo dos anos 90) o nosso primeiro encontro com o pensador luso-brasileiro, a nossa primeira tentativa de leitura de *Mitologia*⁹ e *História e Mito*. Tentativa frustrada. Faltava-nos maturidade para a compreensão do pensamento de Eudoro de Sousa. Faltava-nos ainda o diálogo inspirador com Victor Leonardi, pensador da *História* e da *Poesia*, historiador e poeta. Faltava-nos a experiência decisiva *in loco et in anima* daquilo que, mais tarde, antes, todavia, de findar a década, o século e o milênio, haveria de fazer-nos transpor a dimensão do que é apenas labor intelectual: a presença nas ruínas do que foi o Santuário de Elêusis. Faltava-nos ainda o pensar/sentir poético-filosófico despertado e/ou intensificado em Portugal.

Foi sob a orientação do professor Paulo Borges que passaram a se abrir à nossa leitura e compreensão as obras *Mitologia* e *História e Mito*, a partir de onde estudamos tudo o que Eudoro de Sousa publicou em vida e que dele pudemos encontrar do que foi publicado após o seu óbito. Na ocasião, principiávamos a investigação que resultou na

⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

tese de mestrado sobre o pensamento de Agostinho da Silva¹⁰, pensador português (mas não menos luso-brasileiro) diretamente responsável pela presença de Eudoro de Sousa no Brasil e em Brasília. Eudoro de Sousa era um dos pensadores portugueses discutidos no seminário oferecido por Paulo Borges no departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, sob o título de *Sentimento Cósmico da Natureza e do Feminino*, ao lado de nomes como Antero de Quental, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e Agostinho da Silva. Naquele semestre letivo experimentamos a convergência daquela nossa presença em Elêusis e em Creta, dos nossos estudos de *História* na Universidade de Brasília na primeira metade dos anos 1990, do nosso encontro com Emanuel Araújo e com Fernando Bastos, respetivamente nos departamentos de *História* e de Filosofia daquela instituição, bem como da nossa presença em Lisboa (em sua Universidade), cidade de nascimento de Eudoro de Sousa e onde o pensador iniciou os seus estudos que frutificaram em Brasília décadas mais tarde. O foco de congruência foi o tema do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa, assim como a sua crítica à *História*, por ele compreendida como o limitado saber do homem que negou o sagrado para se estabelecer como centro de uma gnoseologia lógico-discursiva esvaziada de sensibilidade e de assombro. Daí o amadurecimento da escolha e definição do tema da nossa tese de doutoramento (*História e Mistério*), bem como a sua realização, 18 anos após a leitura e a discussão dos ensaios *Mitologia e História e Mito* com Paulo Borges; 21 anos depois do assombro em Elêusis e em Creta na companhia do poeta e historiador Victor Leonardi; 28 anos passados desde o encontro na graduação com os professores Emanuel Araújo e Fernando Bastos, discípulos de Eudoro de Sousa na Universidade de Brasília nos anos 60.

Sobre a vida e o percurso intelectual de Eudoro de Sousa, extensivamente sumariados por Eduardo de Abranches Soveral¹¹, José Otávio Nogueira Guimarães¹² e Luís Lóia¹³, basta dizer nesta introdução que estudou as grandes questões da religião helênica e pré-helênica como a relação entre ambas e a experiência patente no drama

¹⁰ Cf. Isaque Pereira de Carvalho Neto (2005). *Divino-Humana Semelhança: A Idéia de Liberdade em Agostinho da Silva*. Dissertação de Mestrado em Filosofia em Portugal não publicada. Faculdade de Letras - Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal.

¹¹ Cf. Eduardo Abranches de Soveral. "Eudoro de Sousa". In: Pedro Calafate (Dir.) (2000). *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. 5, O Século XX, Tomo I, Lisboa: Editorial Caminho, pp. 297-300.

¹² Cf. Guimarães, José Otávio Nogueira (2012). Entre-Lugar e Lugar-Nenhum: Eudoro de Sousa, de Portugal à Brasília. *Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*. V. nº 8 pp. 75-79.

¹³ Cf. Luís Lóia (2007). *O Essencial Sobre Eudoro de Sousa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 9-22.

ritual de onde emergem, segundo entende o próprio pensador, a *Poesia* e a *Mitologia*¹⁴. Em *Dionísio em Creta e Horizonte e Complementaridade* aborda a correlação entre mitometafísica e mitologia-filosofia na Grécia antiga; discute o acesso ao outro originário em *Mitologia e História e Mito*; dedica quase meio século à atividade especulativa que iniciou em Portugal, passando por Alemanha e França, vindo a se estabelecer no Brasil, onde lecionou nas Universidades de Santa Catarina e de Brasília. Na Universidade de Brasília, fundou e dirigiu o Centro de Estudos Clássicos, formando uma geração de mestres nas áreas da *História*, da *Filosofia*, da *Antropologia* e da *Literatura*. Para além dos ensaios que Fernando Bastos considera a sua “obra programática”¹⁵, *Horizonte e Complementaridade*, *Mitologia e História e Mito*, bem como do inquérito a Eudoro de Sousa organizado por Ordep Serra sob o título de *Sempre O Mesmo Acerca do Mesmo*¹⁶, foi fecundo na produção e publicação de artigos, que se podem encontrar reunidos em dois volumes publicados pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda, sob os títulos *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (com introdução de António Telmo)¹⁷ e *Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual e Outros Ensaios Dispersos* (com organização de Joaquim Domingues e apresentação de Paulo Borges)¹⁸.

No que diz respeito aos estudos dedicados ao pensamento de Eudoro de Sousa, estes atualmente não se encontram em situação muito distinta do que afirmou Paulo Borges na apresentação da edição de *Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual e Outros Ensaios Dispersos*, publicado pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda no ano de 2000, isto é, que “*Eudoro de Sousa permanece pouco mais que desconhecido entre*

¹⁴ Cf. Paulo Borges. “Eudoro de Sousa ou O Helenista Saudoso da Ante e Trans-Helenidade”. In: Eudoro de Sousa. *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges) (2000). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 7.

¹⁵ Cf. Fernando Bastos. “Escatologia e Soteriologia no Paganismo Mito-Poiético e Onto-Teo-Lógico de Eudoro de Sousa”. In: Constança Marcondes César “et al” (2001). *Mito e Cultura*. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, p. 123: “A síntese e sistematização do pensamento de Eudoro de Sousa (e consequentemente de sua idéia de mito) se verifica através do que chamamos de ‘obra programática’ e que é constituída por *Horizonte e Complementaridade* (1975), ao qual se vincula seu texto *Sempre o mesmo acerca do mesmo* (1978), *Mitologia* (1980) e *História e mito* (1981). Ressalte-se que é toda uma condensação de um pensamento que se efetua num espaço de apenas sete anos”.

¹⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1978). *Sempre O Mesmo Acerca do Mesmo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

¹⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

¹⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

seus compatriotas”¹⁹. Todavia, desafortunadamente o referido desconhecimento no que concerne a Eudoro de Sousa e a sua obra, bem como a sua atividade docente, não se restringe à pátria do seu nascimento, mas igualmente afeta a pátria de sua maturidade intelectual e do seu óbito. Neste sentido, basta mencionar que, embora haja um pavilhão na Universidade de Brasília que leva o seu nome, inaugurado em 2011, assim como, na mesma Universidade, um afresco de autoria de Eduardo Carreira, então professor de História Medieval naquela instituição, realizado em 1993 no *hall* que conjuga os Centros Acadêmicos de História, de Filosofia e de Geografia, em que Eudoro de Sousa figura com vestes gregas antigas, segurando um livro aberto diante de seu olhar compenetrado e como que a pairar sobre e diante de um mapa de Ptolomeu, pouco mais que nenhum aluno – aproveitando a expressão de Paulo Borges sobre o quase anonimato do pensador entre os portugueses – sabe dizer quem foi Eudoro de Sousa, nem tampouco leu ou sequer tem conhecimento da existência das obras publicadas pelo pensador²⁰. Desolador sintoma deste esquecimento e desconhecimento acerca de Eudoro de Sousa, do seu pensamento e de sua obra, é o estado em que se encontra a sua campa no cemitério Campo da Esperança, em Brasília, devorada pelo abandono. Sequer há na campa indicação de que ali repousam os restos mortais do grande filólogo, helenista e mitólogo luso-brasileiro. Uma campa anônima. Um monumento sem legendas.

¹⁹ Cf. Paulo Borges. “Eudoro de Sousa ou O Helenista Saudoso da Ante e Trans-Helenidade”. In: Eudoro de Sousa (2000). *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 7. Pela atualidade do referido comentário de Paulo Borges, julgamos oportuno transcrever parte significativa, para os nossos propósitos, da nota de rodapé referente ao comentário. Cf. *Idem, ibidem*: “Chega a ser confrangedor, e é justo motivo de deslustre para os editores, a crítica, os hermeneutas e as instituições académicas que uma obra com a qualidade e o alcance da eudoriana tenha tido até hoje, em Portugal, apenas editados *Mitologia* (Lisboa, Guimarães Editores, 1985) e a tradução e comentário da *Poética aristotélica* (Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda / F. C. S. H. da Universidade Nova de Lisboa, 1985), e sobretudo que tão escassos estudos, tardiamente, lhe hajam sido dedicados: António Paim, ‘SOUSA (Eudoro de)’, in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1992, cols. 1268-1269; Paulo A. E. Borges, ‘O Sacrifício que torna o mundo possível. A essência da manifestação em Eudoro de Sousa’, *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLVIII, fasc. 4 (Braga, 1992), pp. 617-648; Eduardo Abranches de Soveral, ‘Reflexões sobre o mito – comentários à mitologia de Eudoro de Sousa’, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, número de homenagem a Lúcio Craveiro da Silva (Braga, 1996); republicado em *Pensamento Luso-Brasileiro. Estudos e ensaios*, Lisboa, Instituto Superior de Novas Profissões, 1996, pp. 213-227. No Brasil é mais numerosa a bibliografia, embora maioritariamente constituída de pequenos apontamentos e artigos, exceptuando-se apenas o estudo mais abrangente de Fernando Bastos: *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e a complementaridade do Horizonte*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1992; 1998, 2ª. edição” (...)

²⁰ - De visita a Brasília em 2015, e à Universidade de Brasília, tivemos interesse e curiosidade em sondar informalmente o conhecimento que os alunos, sobretudo das áreas de humanidades, eventualmente têm a respeito de Eudoro de Sousa. O resultado foi surpreendente e desolador.

*Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*²¹, de autoria de um dos discípulos e amigo íntimo de Eudoro de Sousa, o filósofo e professor brasileiro Fernando Bastos, já mencionado nesta introdução, e *Philosophia e Philomythia em Eudoro de Sousa*, de Luís Lóia²², são, até onde sabemos, as únicas teses doutorais dedicadas exclusivamente ao pensador. Com efeito, é na tese de Bastos que encontramos a principal inspiração para tratar o tema da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa²³, uma vez que o cerne de sua tese é exposta quando Bastos afirma: “*E assim, na hermenêutica do horizonte, Eudoro de Sousa aponta a complementaridade como a ‘cifra’, ‘símbolo’ ou ‘idéia-chave’, em que dois aspectos ou codificações (mitologia e metafísica) de uma mesma realidade se absorvem ou se permutam; em que vestígios numinosos ou extraordinários de um horizonte extremo ou além-horizonte são manifestos de modo humano, comum e ordinário, num horizonte próximo ou aquém-horizonte*”²⁴. A referida inspiração, embora distinta em alguns aspetos do fulcro de nossa tese, nomeadamente no par que compõe a *complementaridade* (para Bastos, mito e Filosofia; para nós, *História* e *Mistério*), vincula-se à mesma preocupação de Bastos a respeito da misteriosa manifestação de “*vestígios numinosos*” na dessacralizada existência humana, como por nós assinalado na desconcertante sentença de *História e Mito* pela qual Eudoro de Sousa considera o *Horizonte* intransponível para a *História*, mas transponível para o mito. Igualmente se coneta com a relevância que a *História* assume no pensamento de Bastos como cenário de ocorrências meta-históricas, cujo fulgor teria a propriedade escatológica e soteriológica de fazer do homem, do mundo e da *História* a manifestação processual da divindade que lhes origina. Neste sentido, diz Bastos: “*A existência humana, com sua historicidade, com a sua imanência temporal e finita, paradoxalmente se projeta numa transcendência que transcende ou ultrapassa todo o ente, incluindo o ente que ela própria é. Esta saída de si para voltar a si, saída do envolvente para o envolvido, da presença do presente para a presença do passado, do distante e do agora para a Lonjura e o Outrora, é o trânsito em que o meta-horizonte do Ser resguarda a*

²¹ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte* (2ª. Edição). Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

²² Tomamos conhecimento da defesa pública da tese de Luís Lóia já na parte final da elaboração desta tese.

²³ Sobre o tema da *História* de Portugal relacionada à Mitologia e discutida a propósito do ensaio *Horizonte e Complementaridade*, de Eudoro de Sousa, há um texto de Dalila Pereira da Costa. Cf. Dalila Pereira da Costa. “*Horizonte e Complementaridade em Eudoro de Sousa*”. In: Constança Marcondes César “*et al*” (2001). *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

²⁴ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte* (2ª. Edição). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 56.

horizontalidade da nossa existência e em que, assim, instituímos e persistimos na nossa subjetividade irreduzível”²⁵.

Delimitado o tema da nossa investigação (as relações de divergência e convergência entre *História* e *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa); exposto o problema fundamental que nos move à investigação (a ambiguidade que, no pensamento de Eudoro de Sousa, faz da *História*, simultaneamente, a negação do *Mistério* e o âmbito de sua revelação); apresentadas as motivações pessoais e de percurso acadêmico que nos despertou o interesse pelo pensamento de Eudoro de Sousa (uma *sui generis* experiência na Grécia e ter sido aluno de alguns de seus discípulos na Universidade em que exerceu a docência e dirigiu um Centro de Estudos Clássicos, por ele fundado); assinalada a hipótese que orientará a nossa interpretação do pensamento de Eudoro de Sousa (a congruência entre *História* e *Mistério*, ainda que seja a incongruência entre as realidades expressas pelos dois termos o que mais se evidencia na crítica do pensador à *História*); e determinada, bem como justificada a confluência dos termos que compõem o título da tese (*Mistério, Repetição, Poesia e História*) cumpre dizer que a tese está estruturada em quatro capítulos, cada um deles abordando um dos termos do título. A *Trans-Historicidade* aposta no título da tese ao termo *História* e com o sentido de uma dimensão em que convergem o lado envolvido e o lado envolvente da experiência histórica, dimensão em que o homem experimenta a sua radical metamorfose que o converte em sua desumanidade, constituirá a chave complementar que entendemos solucionar o problema por nós levantado no pensamento de Eudoro de Sousa, assegurando-nos, por isso, as condições necessárias para confirmarmos ou rejeitarmos a nossa hipótese de trabalho.

O primeiro capítulo da tese é dedicado ao tema do *Mistério*. Pese embora ser o *Mistério* inefável realidade, por definição e pelo sentido etimológico, todavia, entendemos que Eudoro de Sousa dedicou à sua reflexão toda a sua vida como intelectual, compreendendo-o em suas derradeiras obras como aparecimento de homem e mundo no sacrifício da divindade ou em seu ocultamento (o sentido de cosmoantropogonia

²⁵ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte* (2ª. Edição). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 81-82.

teocrítica), bem como o sentido inverso, isto é, aparecimento, revelação ou desocultamento da divindade no desaparecimento de homem e mundo pelo sacrifício que instaura a “*morte substantiva*”²⁶, na aceção de essencial metamorfose reveladora da *Origem* dos entes nos entes originados (o sentido de teogonia cosmoantropocrítica). Com efeito, este segundo sentido, embora não desvinculado do primeiro, é propriamente o mais eloquente referentemente ao nosso interesse quanto ao tema da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa. É por ele que encontraremos as condições que nos facultarão a especulação acerca de uma possível abertura da *História* – este *lado de cá* submetido à severa crítica de Eudoro de Sousa – à desconcertante aparição ou manifestação do que é próprio do *lado de lá*. Mas dizer o *Mistério*, considerando a sua inefabilidade constitutiva, assim como a insuficiência das categorias e dos conceitos do pensamento lógico-discursivo para o dizer, e reconhecendo a impossibilidade de deixar de o dizer, constatada a centralidade de sua relevância no pensamento de Eudoro de Sousa, põe-nos diante de uma grave aporia: como dizer o indizível? Compreendendo por cifras símbolos ou idéias-chave que apontam para o que não pode ser dito de outro modo, nem por outra linguagem, por não possuir linguagem própria que o diga, e feitas de imagens significativas que mais apelam para a sensibilidade que para a intelectualidade, é recorrendo a cifras que entendemos realizada a aproximação de Eudoro de Sousa quanto ao tema do *Mistério*. Neste sentido, o primeiro capítulo de nossa tese apresenta diversos segmentos, cada um tratando de uma específica cifra que reconhecemos no discurso de Eudoro de Sousa referentemente ao *Mistério*: *Horizonte* (quer na codificação mitológica, quer na codificação filosófica dos primeiros filósofos da Grécia); *Origem* ou *Princípio Primordial*; *Mítico* ou *Impulso Criador de Mitos*; *Natureza*; *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* (*Projeto, Excessividade Caótica; Deus*).

Assinalado em que constitui o *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa mediante a consideração do que reconhecemos como suas cifras, passaremos a considerar a sua manifestação na experiência humana, desde o ponto de vista do erosivo impacto que exerce sobre o pensamento lógico-discursivo o desestruturando. Assim é que, no segundo capítulo, dedicado ao tema da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, procuraremos demonstrar como a *Repetição*, compreendida não como um eterno retorno

²⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 124.

do mesmo originado e ocorrido anteriormente, mas como um excesso, um salto, uma desmesura, um transbordar, um irromper catastrófico do ignoto na e para a serenidade superficial da ordem estabelecida do e pelo pensamento lógico-discursivo, dizíamos, como a *Repetição* emerge no pensamento de Eudoro de Sousa à maneira de um abismal pensar, nem representativo, nem discursivo, tampouco regido pelos princípios de racionalidade. Todavia, se no capítulo anterior era a inefabilidade constitutiva do *Mistério* que instaurava a aporia, nos fazendo recorrer às cifras para superá-la, neste capítulo o problema é outro. Eudoro de Sousa não diz expressamente a *Repetição*, isto é, inexistente expressão ao longo dos seus textos publicados, senão no sentido de “*variações do mesmo*”, aceção presente no contexto dos seus estudos das mitologias comparadas. Mas não o dizer *ipsis literis*, passa ao largo, segundo entendemos, de não o dizer, como a ausência de prova – insiste Eudoro de Sousa pensando a *Origem*²⁷ ou o *Mistério* – não prova a sua ausência ou a sua inexistência. Assim, recorremos ao estudo do filósofo Gilles Deleuze sobre *Diferença e Repetição*²⁸, no qual examina a tese do *Eterno Retorno* de Nietzsche, bem como às obras do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, *Repetição e Tremor e Temor*, com o intuito não de derivar o pensamento de Eudoro de Sousa do que por *Repetição* compreenderam os referidos filósofos, cada qual à sua própria maneira, mas para encontramos um parâmetro teórico através do qual possamos ressaltar a peculiaridade do pensamento do mitólogo luso-brasileiro referentemente ao que entendemos constituir a *Repetição* em seu pensamento. A relevância da *Repetição* em nossa tese está associada diretamente à possibilidade ou impossibilidade de a *História* como ciência se abeirar daquela *sui generis* presença que Eudoro de Sousa afirma poder irromper no *lado de cá* desde o *lado de lá* do *Horizonte* e considerá-la seriamente, não apenas como absurdo e monstruosidade. A partir de uma primeira aceção da *Repetição* verificável expressamente no pensamento de Eudoro de Sousa, isto é, como “*variações do mesmo*”, sentido que remeterá sempre para o aparecimento súbito e simultâneo do mesmo ignoto em diversas configurações histórico-culturais, sem que tais culturas originalmente tivessem tido qualquer tipo de contato (que pudessem justificar e explicar, desde um ponto de vista da causalidade histórica, a recorrência dos mesmos temas, motivos, padrões em distintas culturas), apresentaremos em segmentos específicos, onde,

²⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 20.

²⁸ Cf. Gilles Deleuze (2000). *Diferença e Repetição* (tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado; prefácio de José Gil). Lisboa: Relógio D'Água Editores.

no pensamento de Eudoro de Sousa, entendemos estar implícita a noção de *Repetição*. Assim, além de *variações do mesmo*, o capítulo discutirá os respectivos sentidos que no pensamento de Eudoro de Sousa assumem as *Diacosmeses*, o *Antiquíssimo*, o *Rito* e a *Participação Mística*, a *Hybris*, a *Catábase* e a *Anábase*.

No terceiro capítulo, que versará sobre a concepção de Eudoro de Sousa a respeito de *Poesia*, e a entendendo como o “*sentir excessivamente a suma excessividade*”, como se verá, procuraremos demonstrar que, no pensamento de Eudoro de Sousa, ao contrário do saber do homem caracterizado pela recusa do sagrado, é a experiência da *Poesia* que assumirá o papel de radical transfiguração ou metamorfose do homem, disponibilizando-o aos acenos do que se encontra no *Além-Horizonte* extremo da comum experiência humana. E igualmente significará o dizer capaz de expor ou de presentificar/testemunhar tal metamorfose. Neste sentido, se, conforme estará assente nos dois capítulos anteriores, *Mistério* e *Repetição* são considerados fenômenos experimentados pelo homem, e como tal constituindo experiência humana, embora transfigurada por algo que já não é o homem e também metamorfoseando o homem em algo que ele ainda não é (o excesso do humano, não como um super-homem, mas como o desumano ou trans-humano), ambos, *Mistério* e *Repetição*, pesem embora as aporias que envolvem as tentativas de sua cognição, devem poder ser compreendidos, não através dos saberes constituídos pelos princípios de racionalidade, cuja insuficiência é apontada por Eudoro de Sousa, senão como a vivência de uma invulgar experiência humana mediante a qual a excessiva fulguração do ignoto e inefável se faz reflexo anquilosando a Razão instrumental. Esta experiência superlativa, pela qual a *Origem* de tudo o que é originado no originado se revela, é a *Poesia*. Desde este ponto de vista, torna-se a *Poesia* a ocorrência ou a experiência própria do que Eudoro de Sousa afirma, na desconcertante sentença de *História e Mito* por nós ressaltada, constituir o prodígio da passagem para o *lado de cá* do que é do *lado de lá*, se equiparando aos respectivos sentidos, já assinalados no primeiro capítulo, do mito, ou antes, do *Impulso Criador de Mitos*, e da *Natureza*, mas igualmente da Religião, como autêntica experiência de um *Mistério*. Deste modo, a *Poesia* é compreendida por Eudoro de Sousa como uma possessão divina (ou demoníaca) em cuja resplandecência o homem transpõe o limite de seu *Horizonte* apenas humano (e histórico) e vislumbra fascinado o limiar do que já é desumano ou trans-humano. A sua mística ocorrência se dá não por efeito de invocação ou qualquer sorte de prestidigitação, senão gratuitamente a quem, sem o saber

intelectualmente, se indisponibiliza à comum, banal e dessacralizada existência que vai levando no afazer da vida cotidiana, e espontaneamente se disponibiliza aos acenos do sagrado, oculto na comum experiência humana, mas emergente em raros momentos de distração, de loucura, de marginalização e de êxtase.

Para Eudoro de Sousa a *Poesia* é propriamente a excessiva experiência que, expressa no mito, pelo qual o *lado de lá* se presentifica no *lado de cá*, e equivalente ao que o pensador concebe como autênticas experiências religiosa e artística, igualmente constitui o cerne da original experiência filosófica, de onde abordaremos as íntimas relações entre *Poesia* e Filosofia. Para tal, será invocado o pensamento de Schelling e de Heidegger acerca do binômio, duas referências fundamentais na especulação de Eudoro de Sousa sobre o tema. Também neste sentido, e embora não constitua uma referência no pensamento de Eudoro de Sousa, cotejaremos o seu pensamento com o da filósofa espanhola María Zambrano, nomeadamente no que diz respeito à sua obra *Filosofía y Poesía*²⁹, para quem o tangenciamento de *Poesia* e Filosofia, no sentido de convergência entre especulação intelectual, por um lado, e arrebatamento/possessão, por outro, segue a via inversa do que foi evidenciado desde os primeiros momentos da Filosofia na Grécia Antiga (com Platão e Aristóteles) como intransponível incompatibilidade. Entendemos que o reconhecimento e o desenvolvimento hermenêutico do problema expresso nesta separação entre Filosofia e *Poesia*, e o seu patente desejo de superá-lo, por parte da filósofa espanhola, justifica trazê-la à nossa reflexão como um modo de iluminar a convergência que estamos apontando entre estes dois modos de compreensão da realidade última ou Real Absoluto, ou entre estas duas codificações do *Mistério*, como também as caracteriza Eudoro de Sousa.

O quarto e derradeiro capítulo é a confluência de tudo o que foi discutido nos capítulos precedentes. É o lugar próprio onde serão respondidas as indagações acerca da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa, indagações que, como mencionado, foram suscitadas a partir do desconcerto provocado pela afirmação do autor de *História e Mito* a respeito da transponibilidade ou intransponibilidade do *Horizonte* extremo da *História*.

²⁹ Cf. María Zambrano (2013). *Filosofía y Poesía*. (6ª. Edición). México: Fondo de Cultura Económica.

É, portanto, o estuário de nossa reflexão em que apresentaremos a solução do problema da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa, conforme o formulamos. Desde o reconhecimento da gênese do problema, primeiramente exposto como a “*não-historicidade*” da Religião, da Filosofia e da *Poesia*, até à conceção de *anábise meta-histórica* pela qual o histórico, o historiável, a historicidade, o *Horizonte* da *História* e, porventura, a ciência da *História*, são metamorfoseados em sua essencial e ignota alteridade, por força da súbita e arrebatadora manifestação do *Mistério* e da *Repetição*, cuja experiência por excelência é a *Poesia*, é a tese da *complementaridade* entre os opostos no pensamento de Eudoro de Sousa, sempre ecoando a patente inspiração da filosofia de Heráclito de Éfeso, a chave que transborda de sua crítica à *História*. Identificada a *História* primeiramente com o processo de *humanização do homem*, isto é, como recusa e abandono da experiência do sagrado, e expressa mediante *alegoresis* e teorese que reduz o passado ao presente de quem o enuncia, fazendo da *História* o saber da *presença do presente*, que é o homem só humano³⁰, em oposição à *presença do passado*, antiquíssima, sagrada e originária presença subliminar (e não apenas cronologicamente preliminar) à *História*, e por isto incapaz de transpor para o *lado de lá* do *Horizonte* extremo, Eudoro de Sousa reconhecerá nas experiências de revelação, possessão e êxtase, experiências que caracterizam o triedro de nossa reflexão (*Mistério*, *Repetição* e *Poesia*) e que se manifestam na experiência histórica do homem, o fenômeno pelo qual o *lado de lá* se faz insólita presença no *lado de cá*. Todavia, ao fazê-lo, já o homem não é o mesmo ente da recusa do sagrado, nem a *História* o seu âmbito e o seu saber próprios, dando lugar para o *trans-humano* e o *trans-histórico* manifestos na coincidência entre o lado envolvente da *História* (o *lado de lá* do *Horizonte*) e o lado envolvido da *História* (o *lado de cá* do *Horizonte*), o que será por nós designado como *Trans-Historicidade*, por inspiração das expressões “*trans-sujeito*”, “*trans-humano*”, “*trans-histórico*”, “*trans-objetivo*” e “*trans-objetividade*”, utilizadas por Eudoro de Sousa, sobretudo em *Mitologia* e em *História e Mito*. É, pois, a *Trans-Historicidade* a chave complementar que entendemos solucionar o problema da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa. O método pelo qual procuraremos demonstrar a *Trans-Historicidade* como a *sui generis* dimensão em que, no pensamento de Eudoro de Sousa, a *História* se abre para a experiência de *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*, como os estaremos compreendendo, será a hermenêutica dos artigos e ensaios publicados pelo pensador,

³⁰ - Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 109.

além das entrevistas publicadas em que responde à diversas questões. Artigos de autores diversos que tratam de aspectos do pensamento de Eudoro de Sousa também serão analisados como suporte para a nossa investigação.

I - A Conceção de *Mistério* no Pensamento de Eudoro de Sousa

*“O Soberano de Delfos não diz nem
cala: dá sinais”*

(Heráclito)

(...) “há que experimentar e saber”

(Carl Gustav Jung)

*“Por aí nos apercebemos do sacrilégio
que cometemos, tentando preenchê-lo
por palavras que não estão à altura da
sua indefinível significação”*

(Eudoro de Sousa)

1 - Introdução

Em *Mitologia*, o mitólogo e helenista luso-brasileiro Eudoro de Sousa, ao comentar um desconcertante sentimento de *estranheza*³¹ que ocorre ou pode ocorrer a

³¹ - Sobre o tema da *estranheza*, cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 17: “Talvez não haja ser humano que, pelo menos uma vez na vida, não se tenha sentido exilado no mundo a que se afeiçoou e que se lhe afeiçoou, no mundo em que se entranhou e que se lhe entranhou. Súbito arrebatamento de estranheza fará que de si para si pense e diga: ‘Este mundo não é o meu’. Acertado é que o diga e pense, quando já não o reconhece como obra sua”; Cf. *Idem*, *ibidem*: (...) “o homem só se sente invadido de estranheza em relação ao mundo que dele fora, quando já vive em outro que dele começa a ser, porque ele mesmo em outro se veio tornando. Cf. *Idem*, *ibidem*: (...) “há que nos resignar à situação paradoxal de ter de procurar o ser deste homem no ser deste mundo, e o ser deste mundo no grau de humanidade deste homem, e isto, enquanto não lhe sobrevenha o sentimento de estranheza que prenuncia a mutação do projeto - do projeto, não o esqueçamos, que coordena ‘homem’ e ‘mundo’”. Cf. também: Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 5: “E o milagre aí está, sempre que nos estranhemos das coisas antigas e distantes, ou estas se estranhem de nós. Então, pouco ou nada importa que grande ou pequena seja a distância ao ‘aqui’, ou maior ou menor seja a antiguidade, relativamente ao ‘agora’. Não importa. Mesmo na proximidade, na proximidade que fica adentro da unidade métrica do espacial distante e do temporal antigo, quando nos estranhemos das coisas ou as coisas de nós se estranham, a estranheza, se pode ser encarada como sinal de confrangedor alheamento ao mundo cujos contornos são delineados pela experiência vulgar e comum,

todos os homens ao menos uma vez na vida, faz referência à experiência de um “*misteriosíssimo mistério*”³², experiência em tudo diferente da regularidade cotidiana – daí o sentimento de *estranheza* –, ainda que a sua ocorrência não se dê senão na radical transfiguração da vida cotidiana (isto é, na vida cotidiana, ainda que metamorfoseada), de modo empírico, e por isto perceptível, porém não explicável, não demonstrável³³ e carente de linguagem própria³⁴. Associada no pensamento de Eudoro de Sousa à *Origem* da Mitologia, da *Poesia*, da Religião e mesmo do afã do conhecimento filosófico e científico³⁵ (e não menos relacionado com a própria noção superlativa e absoluta de *Origem* de tudo que é originado), embora mais visível nas três primeiras como princípio fundamental, como será comentado mais demoradamente neste e nos capítulos posteriores, e motivo da tese da *complementaridade* entre mito e Metafísica em Eudoro de Sousa, como será melhor apreciado nos capítulos sobre *Poesia* e *História*, mas já contemplado no impulso primeiro desta tese, esta *sui generis* experiência é, em sua ipseidade, inefável, irreduzível ao pensamento lógico-discursivo-categorial, constituindo-se o cerne do pensamento de Eudoro de Sousa.

Desde já nos deparamos com um problema que acompanha todo o desenvolvimento do pensamento de Eudoro de Sousa ao longo de quase meio século de atividade intelectual desempenhada em Portugal e no Brasil, com passagem por

também deve ser considerada como sinal de que, por querer ou sem querer (mais verossímil é o ‘sem querer’), transpusemos o limiar de outro, a que, no fundo de nós, não éramos alheios”.

³² Cf. Eudoro de Sousa. *Mitologia* (1980). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 41: “*Misteriosíssimo mistério é o de existir quem não se acomode à comodidade desse Mundo (se a conquistou)*”.

³³ Cf. Eudoro de Sousa. *História e Mito* (1981). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 88. Comentando o fragmento 15 de *De philosophia*, de Aristóteles, onde o Estagirita considera a intuição e a sensação, e que Eudoro de Sousa entende valer também para o *Mistério*, afirma Jeanne Croissant, em *Aristote et le mystères*: “*Sem dúvida, Aristóteles pôs em paralelo a intuição e a sensação, como o fez em outras obras suas; devia ter assinalado o caráter imediato, infalível, estranho a toda demonstração, que os opõe, a ambos (intuição e sensação), à atividade discursiva*”. Jeanne Croissant, 1932, p. 151, apud SOUSA, 1981, p. 88.

³⁴ Comentando a obscuridade do pensamento e da linguagem de Heráclito, bem como identificando a alteridade da comum experiência como uma transcendência, afirma Eudoro de Sousa: “*A transcendência não tem linguagem que propriamente a exprima*”. Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Heráclito e A Vocação de Filósofo”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 251.

³⁵ Embora considere em diversas passagens ser a Ciência o saber objetivo de “coisas” olvidadas de sua *Origem*, em *Mitologia*, ao comentar o tema da distração, que o é desde o ponto de vista do trabalho aplicado exclusivamente à utilidade imediata das “coisas”, mas que é concentração quando a ação não está submetida a esta perspectiva, Eudoro de Sousa sugere haver uma *Origem* comum à Religião, à *Poesia*, à Ciência e à Filosofia, tema que exploraremos mais adiante, quer no capítulo sobre *Poesia*, quer no capítulo sobre *História*. Cf. Eudoro de Sousa. *Mitologia* (1980). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 100.

Alemanha e França, cujas tentativas de solução nos põe diante de uma aporia: como tornar acessível ao pensamento e à análise, e assim suscetível de cognição e definição, algo que se não deixa apreender totalmente pela racionalidade e que, quiçá, apenas seja passível de compreensão, como sugere Rudolfo Otto, por analogia e por observação da reação ao sentimento que a sua ocorrência em nós provoca, incitando um expediente intelectual que implica a atribuição de predicados racionais a esta desconcertante realidade, como “*espírito, razão, vontade teleológica, boa vontade, onipotência, unidade de essência, consciência de si e outros termos parecidos*”³⁶, o que só agrava o problema, na medida em que nenhum desses predicados lhe pode esgotar a realidade?

A aporia assinalada nos faz confrontar com a indagação fundamental deste capítulo: o que é isto que Eudoro de Sousa chama de *Mistério*? Movendo-nos em torno desta questão procuraremos captar e desenvolver a conceção de *Mistério*, central no conjunto do pensamento de Eudoro de Sousa, cujo interesse abarca os campos da Religião, da Mitologia, da *Poesia*, da Filosofia, da Antropologia e da *História*. Realidade própria de um *Horizonte* profundo, ou, como mais frequentemente o chama Eudoro de Sousa, de um “*além-horizonte*”, assim considerado desde a perspectiva da experiência comum (isto é, o “*além*” está para a experiência comum e não para aquilo a que a expressão faz referência), o *Mistério* só se faz perceptível pelos vestígios de sua emergência no *Horizonte* aparente³⁷, ou em suas manifestações de “*aquém-horizonte*”, expressão também em conformidade com aquela mesma perspectiva assente na

³⁶ Cf. Rudolf Otto (1992). *O Sagrado* (tradução de João Gama; revisão de tradução de Artur Morão; revisão tipográfica de Artur Lopes-Cardoso). Lisboa: Edições 70, p. 09. Comentando a conceção teísta da divindade, conceção equivalente à noção de *Mistério* e adstrita à capacidade cognitiva da razão humana, afirma Otto: “*Toda a concepção teísta, e de uma maneira excepcional e predominante a ideia cristã de Deus, tem como carácter essencial compreender a divindade com uma clara precisão e defini-la com a ajuda de predicados como: espírito, razão, vontade teleológica, boa vontade, onipotência, unidade de essência, consciência de si e outros termos parecidos*”. Sobre a palavra “*Mysterium*” Otto entende significar apenas algo de secreto como tudo o que nos é estranho, incompreendido e inexplicável, mas que, assim como a ideia da divindade, é uma conceção derivada ou analógica. Cf. *Idem*, pp. 38-39: “*Esta noção de mistério, relativamente ao que queremos dizer, é somente uma noção analógica, derivada do domínio natural*”.

³⁷ As expressões “*horizonte profundo*” e “*horizonte aparente*” Eudoro de Sousa as vai buscar em Ferdinand Gonseth. Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 184-185; cf. também: Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, pp. 130-132.

experiência comum. Desde este ponto de vista, o *Mistério* se confunde com ou é idêntico à sua própria experiência. É como uma invisível luz que só se deixa ver no seu iluminar de objetos visíveis³⁸, constituindo propriamente esta visibilidade reflexa a sua efetiva experiência. Radicalmente distinto de acontecimentos ocorridos no e coisas próprias do *Horizonte* aparente, o relâmpago do *Mistério* (a sua fulguração ofuscante, isto é, a própria experiência do *Mistério*, que, como afirmamos, é idêntica ao *Mistério*) é avesso à sua integração na natureza (no sentido de *natura naturata*) mediante qualquer construção intelectual que o tome como realidade compatível com a estrutura do *Horizonte* aparente e, portanto, supostamente “natural”, mesmo quando a ele é atribuído o designativo “sobrenatural”, termo que não deixa de enfatizar uma natureza, se bem que transmutada, mas uma natureza, de todos os modos. E neste sentido constitui o *Mistério* uma radical transgressão da ordem natural em que ocorrem as comuns experiências, bem como as vulgares noções a elas associadas. Radical, enfatizamos, e não apenas uma reconfiguração da estrutura e dos elementos que perfazem, segundo o pensamento corrente, a ordem natural. Daí a emergência da infausta tarefa de dizer o indizível, desafio sisífico de superlativa dificuldade que, todavia, seduz Eudoro de Sousa e o põe na senda da especulação acerca de sua inefável experiência. Conquanto afirme fazer não mais que Mitologia³⁹, o que se nos depara na obra de Eudoro de Sousa é um apurado esforço filosófico de inteligir o fundamento último e existencializante da existência ou de tudo o que veio e vem a ser, como entende ser a própria essencialidade do *Mistério* ou daquela “invisível luz” de que o *Mistério* é experiência, embora sempre na fronteira entre o limite do pensamento filosófico e o limiar do que mais não seja Filosofia (no sentido habitualmente considerado), excedendo-lhe o alcance. E de assim o ser, neste aspecto

³⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 33: “*Quem vê Deus morre*”. Cf também *idem*, p. 123: “*A fulguração do aceno tem de ser ofuscante, sempre e de cada vez que fulgure: ilumina um mundo, ilumina como se a própria iluminação fosse mundo. Mas luz emanada da Origem só nos deixa ver o originado; a Origem não se deixa ver pelos nossos olhos ofuscados*”.

³⁹ *Idem*, p. 11: “*O título diz: mitologia. Não o esqueça, o leitor, no andamento da leitura. Mas não é coletânea de mitos, nem filosofia da mitologia. É, pura e simplesmente, mitologia*”. Cf. também: *idem*, p. 63: “*Tudo quanto para trás ficou escrito é mitologia, e não quis ser outra coisa*”. Cf. também. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 01: “*Entretanto, reafirmo com veemência o que ficou registrado no prefácio do primeiro volume: trata-se de MITOLOGIA, nada mais; não, neste caso, de uma filosofia da história, apenas esboçada, nem do prosseguimento de uma filosofia da mitologia*”.

estamos de acordo com a afirmação de Luís Lóia, ecoando a opinião de Eduardo Abranches de Soveral, para quem Eudoro de Sousa foi essencialmente um filósofo⁴⁰.

De incontornável importância no pensamento filosófico de Eudoro de Sousa, o *Mistério* é tema que, dada a sua inefabilidade combinada (caso alguém se aventure a penetrar o seu sentido mais profundo) com a exigência de uma *sui generis* cognição excedente quanto às tradicionais categorias do saber lógico-discursivo, implica sempre uma demorada reflexão, como a que a ela dedicou Eudoro de Sousa ao longo de sua vida – e assim o demonstra os seus numerosos artigos, bem como as suas obras de maior fôlego – além de, ou sobretudo, envolver radicalmente a sua própria e intransferível experiência, o que dispensa qualquer noção de método como caminho universalmente válido para a consecução do que ainda não foi dito⁴¹. Assim, por um lado, como pensar acerca de e dizer algo que por sua própria constituição e realidade é indizível? Por outro, constatada

⁴⁰ Cf. Luís Lóia (2007). *O Essencial Sobre Eudoro de Sousa*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 3,4: “A este respeito, e de algum modo contrariando algumas opiniões da academia portuguesa, tomamos partido: Eudoro de Sousa foi, sobretudo, um filósofo e um filólogo e, neste sentido, fazemos nossas as palavras de Eduardo Abranches de Soveral quando afirma: ‘Esta vasta curiosidade intelectual teve nele, contudo, características muito próprias e um tanto inesperadas: no aberto leque dos temas a que se dedicou (microfísica, astronomia, filologia, arqueologia, religião, mitologia, etc.), assumiu, simultaneamente, a atitude do especialista, empenhado em conseguir conhecimento minucioso e atualizado da matéria que trata, e a atitude própria do filósofo, a quem só interessa o que é essencial, e prefere as sínteses claras aos longos relatórios’ (Eduardo Abranches de Soveral. «Eudoro de Sousa». In: *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. 5, *O Século XX*, Tomo I, Dir. Pedro Calafate, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, p. 297). Justificamos assim o epíteto de filósofo porque a inquietação, a interrogação, a necessidade de compreensão e fundamentação do saber estão presentes e patentes quer no seu percurso de vida, pessoal e académico, quer em toda a sua obra, seja em meros artigos publicados avulsamente, seja em obras de fundo”. Para o tema de uma abordagem diferenciada acerca da Filosofia, realizada pelo próprio Eudoro de Sousa e que sugere a possibilidade de que não descartasse a idéia de que fazia Filosofia ao pensar o *Mistério* e a Mitologia, perspectiva que nos ocupará mais adiante, no capítulo referente a *Poesia*, cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger*. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 158, onde Eudoro de Sousa afirma não ver (...) “razão suficiente para excluir da filosofia dados da Revelação, de uma Revelação igual ou desigualmente distribuída por todas as confissões cristãs ou não-cristãs” (...), e que igualmente não vê na Filosofia (...) “razão suficiente para excluir o mítico, o simbólico que vive do drama ritual ou que nele vive, no drama de qualquer das religiões conhecidas”.

⁴¹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 101: “*Quem escreve com sangue da própria vida descreve um caminho que nunca será método, porque método não é caminho meu, é caminho de outrem, que outros percorrem, julgando que podem por ele chegar ao paradeiro do seu destino, o que certamente não acontece a todos, pois o destino coincide com a ‘irredutível subjectividade de cada um’*”. Cf. também: Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 135: “*Todavia, o método não é senão uma rota de descobrimentos, traçada pelo aventureiro que ao abrigo da certeza arribou, depois de muito haver errado. Não erra quem segue um método; mas novas terras não descobre. Assim a filologia clássica e a história antiga; nenhum filólogo ou historiador, mais um passo andou no sentido do passado, sem que ensaiasse um vôo no sentido do futuro*”.

a permanência da palavra “mistério” nas culturas modernas, como assinala Eudoro de Sousa⁴², ainda que desvinculada do conteúdo que originalmente designava, como penetrar os seus mais profundos sentidos experimentados nas culturas arcaicas de onde é originária, sem incorrer em anacronismos e, conseqüentemente, errar o alvo da demanda? Estas aporias em torno da conceção do *Mistério* em Eudoro de Sousa o levam a definir um ponto de partida para a sua investigação, ou antes, nos faz elegê-lo como tal, qual seja, a distinção explícita entre *mistério* e enigma⁴³, mediante um exame das respectivas formas adjetivadas “misterioso” e “enigmático”, uma vez que a palavra “mistério” (e toda a realidade designada pela palavra e experimentada na Antiguidade) sobreviveu desfigurada⁴⁴ nas culturas modernas como “enigma”.

Do étimo original grego *μυστήριον* (*mysterion*) e latino *mysterium*, derivado da palavra *μύστης* (*mystes*), com o sentido de “o que mantém os lábios cerrados”⁴⁵, o vocábulo *mistério*, conforme Eudoro de Sousa, designava na Antiguidade um gênero de festividade religiosa essencialmente caracterizada pelo mandamento do segredo. O iniciado (*mystes*) devia silenciar tudo o que aprendera, sendo-lhe rigorosamente proibido revelar ao profano ou não-iniciado o que lhe fora dado contemplar no ritual de iniciação e nas celebrações que daí decorriam. De modo que, recorrendo à escassa documentação

⁴² Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Mistério e Enigma”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 236: “O homem conheceu o mistério e reconhece o que na realidade existe de misterioso; senão, nem sequer balbuciaria as palavras que o designam. O homem conhece o mistério, não sabe é dizê-lo na linguagem em que diz o não-mistério”.

⁴³ Para a confrontação de mistério e enigma, cf. Samuel Fernando Rodrigues Dimas (2014). A Distinção Entre Enigma e Mistério em Eudoro de Sousa: Elementos Para Uma Racionalidade Metafísica do Mistério de Deus. *Synesis*. V. 6, n. 1, pp. 226-244.

⁴⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Mistério e Enigma”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 235: Para Eudoro de Sousa, a palavra “mistério” é uma palavra que anda pelo mundo de nossa cultura como (...) “almas penadas, sombras de imagens, representações e conceitos que viveram no mundo de culturas remotas. São almas porque vivem; vivem porque se movem. E são almas penadas, porque sofrem a pena de andarem hoje no mundo ligadas a sentidos que não são os mesmos a que andavam ligadas, quando viviam no mundo de suas culturas originárias”. O mesmo texto também pode ser encontrado em: Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 38; Cf também Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 47: “Porque prender no conservatório dos léxicos, palavras que perderam o sentido? Decerto porque ainda não se perderam do sentido que tiveram, e nós não nos desapegamos do passado, como se o passado tivesse efectivamente passado”.

⁴⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 111.

referente ao culto eleusino dos *mistérios* na Antiguidade pagã⁴⁶, Eudoro de Sousa entende preliminarmente que (...) “a iniciação nos mistérios consistia em transmitir e explicar oralmente uma doutrina oculta, algo indizível e inefável acerca do ser divino do homem e do *kósmos*”⁴⁷. Mas que “coisa” é esta, caracterizada por Eudoro de Sousa como inefável (apenas compreendida por experiência direta, sem que dela haja sequer enunciação possível), mais do que como realidade oculta cuja revelação fora do círculo dos iniciados era expressamente interdita? Esta, pois, a questão que ficará aberta até ao fim deste capítulo, quando tentaremos formular o nosso entendimento acerca do que consiste o *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa, e que será, ademais, o motor que nos conduzirá doravante até ao seu desfecho, além de nos impulsionar pelos demais capítulos desta tese.

Por contraste à indizibilidade e à inexauribilidade cognitiva do *Mistério*, enigma (do grego *αἴνιγμα* e do latim *aenigma*) e enigmático apenas acusam a existência de sentidos encobertos, equívocos, dúbios ou obscuros de um enunciado. De modo que, para Eudoro de Sousa, a forma adjetivada “enigmático” refere-se a um aspecto da realidade que não descrevemos enquanto não soubermos descrevê-lo, mas que alguma vez o poderemos fazer tão logo isto nos seja facultado ou tão logo logremos alcançá-lo, caracterizando-se como o indescrito dessa realidade. O “misterioso”, por sua vez, é a qualidade daquela realidade que não sabemos qual seja e da qual não há descrição possível, sendo, portanto, o próprio indescritível dessa mesma realidade⁴⁸. Neste sentido, o “enigmático” pode ser expresso e, ganhando expressão, deixa de sê-lo, o que equivale a dizer que o enigma é passível de solução ou decifração⁴⁹, ao passo que o “misterioso”,

⁴⁶ A escassez de documentos relativos aos cultos mistéricos em Elêusis está diretamente associada a razões óbvias de o silêncio do iniciado constituir o próprio cerne da definição de *mistério*. Ao término deste capítulo veremos que mais que a transmissão e explicação oral de uma doutrina oculta, para a compreensão da concepção eudoriana de *Mistério*, o que será ressaltado como o mais importante é propriamente aquilo que é inefável referentemente ao ser divino do homem e do cosmos.

⁴⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 111.

⁴⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Mistério e Enigma”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 236.

⁴⁹ Ao demarcar o *mistério* do enigma, Eudoro de Sousa lembra na tragédia de Sófocles a esfinge portadora de um enigma, que despenca no abismo ao ser decifrada por Édipo. Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 39.

jamais transposto em cifras⁵⁰, nunca será decifrado e subsistirá sempre como aquilo que é: *Mistério*.

Reconhecer que há *Mistério* na experiência mundana do homem, ainda que transfigurada, não é o mesmo que dizer, como possa ser dito por humana linguagem, o que o *Mistério* é⁵¹. Entre as duas situações há um abismo demasiado profundo, porventura sem fundo, cujas tentativas de transposição exigem esforços investigativos marcados pelo paradoxo e que apenas nos permitem, quando muito, uma aproximação por analogia ao tema em questão. O referido paradoxo, não perdemos em repeti-lo, consiste em tentar dizer o indizível, afinal, como pretender decifrar aquilo que é avesso a qualquer sorte de cifras⁵²? Como tornar apreensível e analisável pelo pensamento uma realidade que transcende a todas as determinações categoriais do pensamento e da linguagem? Contudo, no arrebatador anelo de compreensão do que o *Mistério* possa ser, donde derivará as suas conceções de teogonia, cosmogonia e antropogonia, mas também de teocriptia, antropocriptia e escatologia, bem como de temas correlatos, especialmente de mito e Mitologia, Eudoro de Sousa tanto desenvolve elementos que permitem tomar o *Mistério* como cerne de seu pensamento, quanto o fará mediante cifras poético-imagético-simbólicas.

Para Eudoro de Sousa, é *fenômeno* não regido pelo princípio de causalidade, tampouco de identidade e não-contradição, a emergência do acontecimento profundo e insólito no *Horizonte* aparente, acontecimento desconcertante para o pensamento instituído. A este fenômeno Eudoro de Sousa chama de *Mistério*. Deste modo

⁵⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 38.

⁵¹ Reconhecendo a incompatibilidade entre o ser do *Mistério* e o dizer humano a seu respeito, Fernando Bastos entende que o “*Mistério é o abscôndito ou inacessível que se cobre ou silencia ante a dimensão do humano. Mysterium Magnum ou Deus, de que já nos fala Jacob Böhme no seu livro homônimo*”. Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. (2ª. Edição). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 34.

⁵² Se por um lado, Eudoro de Sousa afirma que o *Mistério* é indecifrável porque não admite cifras [Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Mistério e Enigma”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 235; cf. também Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 38], por outro, também assevera: “*Não podemos decifrá-lo, porque os mistérios não se decifram; são, eles mesmos, cifra indecifrável, porque não fomos nós quem os cifrou*”. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 41.

preliminarmente concebido, o *Mistério*, ainda que manifesto no mundo aparente, aí só se dá a ver como súbita aparição ou diferença na normalidade da aparência mundana, constituindo mensagem cifrada (que se dá a ver, portanto, mediante cifras) emitida pelo “horizonte profundo”⁵³. Com efeito, ao estudar os comentadores órficos de Platão, Eudoro de Sousa afirma que na (...) “*intenção daqueles inspirados comentadores, a mitologia e a filosofia parecem, não duas linguagens que exprimem o mesmo pensamento, mas sim duas cifras de um pensar que não tem linguagem própria*”⁵⁴. Aqui encontramos oportunidade apropriada para levantar dois problemas, ou antes, duas ou três faces de um mesmo problema essencial em nossa demanda: o que significa uma “cifra” no pensamento de Eudoro de Sousa? Por que Eudoro de Sousa lança mão dessa noção (“cifra”), francamente diferenciada de conceito e categoria? E mais importante: que pensar, que agir e que experiência (que “coisa” pensada, que “coisa” atuada, que “coisa” experimentada) é esta que, por não ter linguagem própria, como afirma Eudoro de Sousa na citação acima, deve ser cifrada para que haja alguma aproximação de sua compreensão e dizibilidade, sem qualquer expectativa de vir a ser decifrada por uma lógica discursiva, isto é, e neste caso, vertida naquilo que ela não é, como é mister do alegorismo ou do pensamento representativo? A resposta a estas indagações nos permitirá justificar o recurso às *cifras* como expediente de aproximação quanto à elucidação do que temos chamado de *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa. Do mesmo modo e pela via inversa e complementar, o nosso anelo de enunciar o sentido de *Mistério* em Eudoro de Sousa nos possibilitará responder às mesmas questões acima levantadas. Oculto no homem e no mundo, e por eles negado, nem por isto aquele assombroso prodígio deixa de impregnar-lhes com a sua insólita presença, muito embora, desde uma mirada humana, apenas perceptível através de cifras. E isto significa que, por um lado, é por meio de cifras que a fonte originária daquela inefável experiência acena no aquém-horizonte em que se encontra encoberto; por outro, que é também por meio de cifras que o homem disponível

⁵³ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Mistério e Enigma”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 186; Cf. também: Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 123: “*O deus acenante acena para um mundo simbólico, de dentro dele, e a ‘simbolidade’ do símbolo-objeto do deus acenante acena para o original-originário de todos os dramas representativos das mensagens do ser, de deus, do absoluto-secreto, da excessividade caótica, que, só mal contida, pode ser mensagem, porém, mensagem cifrada e que, por cifrada, é só aceno*”. Voltaremos mais adiante aos temas do simbólico e da *Excessividade Caótica*, esta última ainda neste capítulo como uma cifra do *Mistério*.

⁵⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu e Os Comentadores de Platão”. In: *A Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 108.

ao aceno daquela matriz poderá responder-lhe numa enunciação aproximativa a seu respeito. Assim as cifras, pese o seu caráter de imperfeição expressiva/cognitiva, constituem para o homem um reflexo ainda turvo e de luz crepuscular de onde se pode ver e ouvir o aceno daquele divino e “*misteriosíssimo Mistério*” que não tem linguagem própria.

Assim como a caverna, segundo Eudoro de Sousa, é uma das cifras na codificação do mistério do *Horizonte*⁵⁵ (e veremos em seguida constituir o próprio *Horizonte* uma cifra do *Mistério*), pela qual se diz de modo ambíguo, não representativo e por aproximação possível o que é o *Mistério* do *Horizonte*, Eudoro de Sousa se vale deste mesmo expediente, isto é, da criação de imagens significativas, recorrendo ao vasto material filológico da Antiguidade greco-latina e também de sua congênere oriental, do léxico e das conceções utilizados pelos filósofos no momento incipiente da aparição da Filosofia na Grécia antiga, assim como da ressemantização de noções de sentido corrente em sua atualidade (na atualidade de Eudoro de Sousa), para exceder e substituir a exaurida e insuficiente capacidade das categorias do pensamento discursivo no que concerne ao tratamento da desconcertante e indomável experiência do *Mistério*. Talvez no mesmo sentido em que recorreram Platão e Aristóteles ao uso de metáforas quando alcançaram os mais elevados cimos da especulação, ponto a partir do qual as categorias de inteligência já não se mostravam (e não se mostram) adequadas para seguir adiante na tentativa de compreensão da verdade fulgurada no extraordinário fenômeno, Eudoro de Sousa opta, paradoxalmente, pelas cifras como meio de dizer o *Mistério*. E o faz simbolizando (transfigurando) as palavras e a realidade que elas designam ou designavam, levando-as a superar a univocidade de sentido e de significado que têm desde uma mirada lógico-discursiva, abrindo-as para a emergência do excedente que nelas se ocultam, de cuja preterição fora fixada a atualidade de sua determinação semântica⁵⁶. Neste sentido, vemos surgir e se desenvolver o esforço de Eudoro de Sousa em dizer o indizível, ou aquilo que

⁵⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 97.

⁵⁶ - Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Heráclito e A Vocação de Filósofo”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 251: “*A transição da experiência comum tem seu preço, que não é módico: paga-se pela troca, inevitável, da linguagem corrente por uma cifra incodificada, pelo câmbio indesejado das ‘coisas’, que as palavras designam sem ambigüidades, por ‘símbolos’, de que indefinidamente se fala sem nunca lograr a exacta expressão do que se pretende dizer*”.

não é suscetível de expressão verbal direta e inequívoca, mediante um conjunto de cifras⁵⁷, entendendo por cifras, símbolos ou idéias-chave⁵⁸ que apontam para o que não pode ser dito de outro modo, nem por outra linguagem, por não possuir linguagem própria que o diga, cujo alvo mais elevado, no caso de nosso estudo, é nos conduzir à compreensão do que o *Mistério* possa ser ou, ao menos, de nos esclarecer o sentido que o *Mistério* adquire no pensamento de Eudoro de Sousa, meta que constitui chave fundamental para a compreensão do conjunto desse mesmo pensamento.

Alusivo aos sinais da súbita aparição do inefável *Mistério* (aliás, constituindo o *Mistério* esta mesma súbita e desconcertante aparição, como já o apontamos), e por isto

⁵⁷ No parágrafo final de “Discussão Inicial”, ensaio que abre o seu estudo sobre as Catábases na Antiguidade, Eudoro de Sousa evidencia a “filiação” da noção de “cifra”, como é empregue por si em diversas de suas obras. Cf. Eudoro de Sousa (2013). “Discussão Inicial”. In: *Catábases: Estudos Sobre Viagens Aos Infernos na Antiguidade* (edição de Marcus Mota e Gabriele Corneli; apresentação e notas de Marcus Mota). São Paulo: Annablume Clássica, p. 28: “Para o próximo sumário, reservamos o alistamento de todos os pontos de condensação dos problemas que se têm enunciado sobre a literatura escatológica da antiguidade. Uma vez reunidos esses pontos, não será difícil entrever uma imagem coerente do que, - para usar a tão sugestiva expressão de Jaspers -, teria sido para os antigos a cifra de um pensamento que nunca encontrou a sua linguagem própria”. Esta passagem em que Eudoro de Sousa anuncia o tema da cifra em Jaspers leva uma nota do editor, que enfatiza a importância de Jaspers no desenvolvimento do pensamento do mitólogo luso-brasileiro, nomeadamente no que concerne ao recurso às cifras. Assim se pode ler na nota explicativa 7: cf. *Idem, ibidem*: “O psiquiatra e filósofo alemão Karl Jaspers (1883-1969) desenvolve suas idéias sobre a relação intrínseca entre Razão e Existência, no qual o inefável da vida se apreende por registros sutis ou cifras em diversas obras, principalmente em: JASPERS, Karl (1956). *Philosophie* (3 vols.). Springer-Verlag, Berlim. Segundo SERRA, Ordep (2012). “Recordação de Eudoro de Sousa”; In: *Revista Archaí* 8, p. 132. e Fernando Bastos, Eudoro e Jaspers teriam estreitos laços de amizade e troca de cartas.

⁵⁸ Comentando influências e fontes do pensamento de Eudoro de Sousa, Fernando Bastos assinala a noção de “idéia-chave” (também com o sentido de símbolo e de cifra) como procedimento que Eudoro de Sousa teria tomado por empréstimo a Seligman, nos estudos que este desenvolveu acerca do *Ápeiron*, de Anaximandro, para considerar o problema do mito, o seu sentido e a sua importância. Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. (2ª. Edição). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 32: “O procedimento implica tomar a forma de uma investigação da metafísica para unificar e reinterpretar a experiência, sem que com isto a ‘idéia-chave’ designe um objeto de experiência; mas, pelo contrário, se refira ao que, intrinsecamente, nem é observável, nem é verificável. Características das ‘idéias-chaves’ é que elas transcendem os esquemas ou sistemas conceituais que dependem delas, de tal modo que nunca são plenamente explicáveis nos termos das proposições em que elas ocorrem. Eis porque a especulação metafísica, conclui Seligman, é uma busca que jamais se completa; só por esta razão, nenhum sistema metafísico pode pretender dizer a última palavra”. Cf. também: *Idem*, p. 49: “É, assim, a simbologia hermenêutica ou a interpretação simbólica a idéia-chave de que dispõe o filósofo para sua compreensão do ‘mistério do horizonte’; ou melhor, ‘símbolo’ ou ‘idéia-chave’, é a complementaridade, a ‘cifra’ das codificações lógica e mítica do ‘mistério do horizonte’, entendido e por nós consignado como a complementaridade do horizonte”. Sobre a equivalência entre cifra, símbolo e idéia-chave, cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementaridade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 130: “A cifra, chama-se-lhe ‘símbolo’ ou ‘idéia-chave’, aponta para o que não pode ser dito”. Optamos por cifras e não por idéia-chave, como modo de nos aproximarmos da concepção eudoriana de *Mistério*, pelos motivos expostos na nota anterior.

cifras do *Mistério*, com o sentido de “*palavras-sinais*” que indiretamente⁵⁹ o acusam e procuram conduzir à sua compreensão, assim é que nos deparamos no pensamento de Eudoro de Sousa com os temas do *Horizonte*, da *Origem*, da *Natureza*, do *Mítico* ou *Impulso Criador de Mitos*, do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, do *Projeto*, da *Excessividade Caótica* e de *Deus*. Considerar cada uma destas cifras (aliás, já as considerando cifras) como vêm expostas nos artigos e nos ensaios de Eudoro de Sousa será doravante o procedimento que nos deverá facultar a aproximação cognitiva possível ao tema do *Mistério*, bem como a formulação do que consiste o *Mistério* em seu pensamento. Cumprida essa tarefa, estaremos em condições de tratar dos outros termos do triedro dessa tese (*Repetição e Poesia*), bem como expor a crítica eudoriana à *História* como ciência. Para a consecução desta tarefa seguiremos um roteiro que estará estruturado do seguinte modo:

1. Introdução;
2. *Horizonte*;
 - 2.1 – *Horizonte* na Codificação Mitológica;
 - 2.2 - *Horizonte* na Codificação Filosófica dos Primeiros Filósofos da Grécia;
3. *Origem* ou Princípio Primordial;
4. Mito e Mitologia: *Mítico* ou *Impulso Criador de Mitos* Como Cifra do *Mistério*;
 - 4.1 – Mito;
 - 4.2 – *Mítico*;
5. “*Nebulosa Primordial*”: *Natureza* Como Cifra do *Mistério*;
6. *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico: Projeto, Excessividade Caótica e Deus*;
 - 6.1 – *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*;
 - 6.2 – *Projeto*;

⁵⁹ Para Eudoro de Sousa, como veremos no derradeiro segmento deste capítulo, o *Mistério* é como Deus (aliás, Deus é um “nome”, e como tal uma cifra, pelo qual Eudoro de Sousa chama o *Mistério*), cujo fulgor próprio é de tal intensidade que cega aquele que o divisa, não se mostrando ao homem senão indiretamente. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 88: segundo Eudoro de Sousa, “*quem vê Deus morre*”, e isso significa que “*no seu todo, Ele mora além-horizonte. E como a bem poucos foi dado transpô-lo em vida resignamo-nos a olhar só o que, das suas fulgurações reveladoras, o mais das vezes reflete em mundos insuspeitados. Essas fulgurações são ofuscantes, constituem-se de mistério*” (...).

6.3 – *Excessividade Caótica*;

6.4 – *Deus*;

7. A Conceção de *Mistério* no Pensamento de Eudoro.

2 – *Horizonte*

Dizer o indizível implica a exasperada tentativa humana de sua codificação. Assim entende Eudoro de Sousa ocorrer no caso do *Mistério* sem que de completo êxito neste empreendimento quase sacrílego⁶⁰, dada a insuficiência profana da capacidade cognitiva e verbal do homem, haja à partida qualquer garantia. Não possuindo o *Mistério* linguagem própria por onde se apresente por si e de modo transparente, é mediante as codificações mitológica e filosófica que Eudoro de Sousa começa a se aproximar de uma por si presumida compreensão do tema, assim como de sua exposição⁶¹. E o faz interpelando o sentido da cifra *Horizonte* na suposta passagem histórica do *mythos* ao *logos*, naquilo que ficou conhecido como “*milagre grego*”, origens do pensamento filosófico ou nascimento da Filosofia, apontando não para a superação dualista do primeiro pelo segundo, senão para a sua concorrência complementar. Daí que, íntima e reciprocamente associados no trânsito da consciência mítica à filosófica, como veremos mais adiante, *Horizonte* e *Origem* se nos apresentam como as duas primeiras cifras pelas quais Eudoro de Sousa procura sinalizar, como sinalizar o possa, o *Mistério*. É procedendo à crítica das “*histórias das origens*” do pensamento filosófico da Grécia, e nela destacando (para depois rechaçar) o problema de uma suposta historiabilidade de um trânsito da Mitologia à Filosofia, ou do *mythos* ao *logos*, que vamos encontrar em Eudoro de Sousa o caminho

⁶⁰ O adjetivo “sacrílego” aqui é utilizado num dos sentidos atribuídos à *hybris* em Eudoro de Sousa, como veremos no capítulo sobre a *Repetição*, isto é, sacrílega desmesura dos heróis trágicos. Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 173: (...) “*insolência, ultraje ou afronta à dignidade e majestade dos deuses*”.

⁶¹ Pôr-se em demanda da compreensão de algo já pressupõe, de algum modo, a convicção da possibilidade de sua compreensão, ainda que à partida se considere este algo como inefável e incognoscível, como é o caso do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa. Aqui também é preciso dizer que é no campo da religião, para além da Mitologia, da Arte, da Filosofia e, inclusive, da Ciência, quando estas dizem respeito à mais autêntica e profunda experiência religiosa, que o *Mistério* como experiência fundamental tem a sua ambiência própria. Cf. Eudoro de Sousa. *Mitologia* (1980). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 127. Cf também: *Idem*, p. 100.

que elucida a sua elaborada reflexão acerca do sentido, quer do *Horizonte*, quer da *Origem*, como cifras do *Mistério*. Iniciemos com o exame do *Horizonte*.

Se por *Mistério* Eudoro de Sousa compreende, preliminarmente, uma desconcertante ocorrência ou insólita experiência na vida cotidiana, como acusamos na introdução, absolutamente insubmissa aos princípios de causalidade, de identidade e de não-contradição, isto significa que nem a referida experiência é efeito de uma ou de qualquer causa a si extrínseca, sendo ela própria, simultaneamente, o seu princípio e a sua manifestação, o que também já invalida os princípios de identidade e não-contradição, nem que seja fenômeno cuja cognição se dê mediante um “eu” que racionalmente (isto é, através dos mencionados princípios) o considere como objeto determinado de, por e para a sua intelecção. Por conseguinte, significa que nem temporalidade, adstrita ao par antecedente e subsequente, próprio da causalidade, nem a consciência, pelo menos considerada em sua superfície pretensamente apaziguada e apaziguadora de um mundo de entes diversificados, plurais e impermanentes, são suficientes para fazer frente ao seu fulgor. A sua ígnea realidade está, pois, fora do alcance de tempo e de consciência como categorias lógico-discursivas e de percepção, exigindo, a quem se aventure a pensá-la, ou antes, a considerá-la para além de pensamento, se pensamento significar apenas intelecção, transcender tempo e consciência⁶². E para Eudoro de Sousa, o perscrutar do mais longínquo passado⁶³, que aqui já não é mais qualquer sorte de referência cronológica⁶⁴, assim como da mais profunda consciência ou do mais profundo da consciência, que nem mais simples consciência possa ser chamada, e onde deve ser procurada a natureza constitutiva daquela súbita, extraordinária e desconcertante experiência, é presidido,

⁶² A exigência de transcendência quanto a tempo e consciência, como assinalado, põe o problema fundamental da crítica de Eudoro de Sousa à *História* tomada como Ciência e será o vetor decisivo da reflexão desta tese. Voltaremos a esse problema de modo mais demorado no derradeiro capítulo, culminância de nossa especulação a respeito do triedro *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*.

⁶³ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 20: “Na Grécia, como no Oriente, o processo teocosmogônico também se expressa em termos de geografia mítica. O que sucede no tempo, permanece no espaço; e o mais remoto passado tem sua presença assegurada, para além do mais longínquo horizonte”.

⁶⁴ Isto que estamos designando como “o mais longínquo passado” também será concebido por Eudoro de Sousa, em seu derradeiro ensaio publicado, como “*presença do passado*” e “*Outrora*” em radical oposição à “*presença do presente*” ou ao “aqui e agora” próprios da mundividência antropocêntrica carente de sacralidade e de *Mistério*. Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 18-34. A este tema decisivo no pensamento de Eudoro de Sousa voltaremos tanto no capítulo sobre a *Repetição* como no capítulo sobre *História*.

sempre que a demanda não se limite a e não se contente com marcos de origem que não são senão convenções originadas pela seletividade do saber apenas humano, é presidido, dizíamos, pelo “*gosto indelével de um mistério fascinante*”⁶⁵. Assim o fizeram a Mitologia e a Filosofia, desde os primeiros ímpetos daquela em dizer como tudo veio a ser, mundo e entes intramundanos, até às tentativas metafísicas dos primeiros filósofos da Grécia Antiga no sentido de transposição da “*incógnita e talvez incognoscível*”⁶⁶ experiência em tudo diferenciada da regularidade da vida cotidiana. Em ambas, Eudoro de Sousa reconhece a recorrência da referência, explícita ou velada, do “*fascinante mistério do horizonte*”⁶⁷.

2.1 – *Horizonte na Codificação Mitológica*

Com efeito, desde o início de *Horizonte e Complementariedade*, e se estendendo ao longo de todo o referido ensaio sob austera hermenêutica de diversos mitos da Antiguidade dita clássica e do Oriente chamado pré-clássico, bem como do pensamento dos primeiros filósofos gregos, Eudoro de Sousa anuncia e procura confirmar a indissociável relação entre a “*vivência primordial do horizonte*”⁶⁸, a experiência de um “*mistério fascinante*”⁶⁹ e aquilo que se possa haver por potência originária, “*incógnita e talvez incognoscível*”⁷⁰ fonte sacro-ontológica do vir-a-ser do mundo e dos entes intramundanos, mas não menos *telos* do mundo constituído no sentido de escatologia. Decerto que não se trata de um horizonte físico, imagem oriunda da experiência natural, em que o céu parece unir-se à terra ou ao mar. Antes, diz respeito, à maneira de uma cifra, à infinita, indefinida e indiferenciada potência teocosmogônica, como o cantam Homero e Hesíodo, cada um à sua própria maneira, além de poetas e mitógrafos que se lhes seguiram, potência localizada, se espaço e localização fossem atributos deste não-lugar

⁶⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 13.

⁶⁶ *Idem, ibidem*.

⁶⁷ *Idem*, p. 15.

⁶⁸ *Idem*, p. 13.

⁶⁹ *Idem, ibidem*.

⁷⁰ *Idem*, p. 15.

como o não são o tempo e a temporalidade, no passado mais longínquo ou num excessivo passado e no mais profundo da consciência, isto é, no que excede passado e consciência.

A primeira referência a um *Horizonte* extremo na tradição literária greco-latina Eudoro de Sousa vai encontrar em Homero, na *Ilíada*, mais especificamente no episódio do ludíbrio de Zeus. E se dá, significativamente, sob duplo sentido. Se por um lado indica o limite real da terra (*peírata gaíes*), a partir de onde há só o mar oceano, circundante físico de toda a terra, cujas águas correm sem determinação de começo e fim ou de nascente e foz, antes se confundem por completo por correrem de si para si mesmo, já anunciando uma realidade isenta de quaisquer limites, por isto uma totalidade, por outro lado, assinala já não mais uma oposição entre terra e oceano, mas uma íntima, indissociável e genesíaca relação entre *Origem* e originado, pois que ao Oceano é atribuída a gênese não apenas dos deuses, mas do universo inteiro, aí compreendidos a terra e os seres que nela habitam ou que dela fazem parte. Seja na aceção de separação que preside ao episódio do ludíbrio de Zeus, seja com o significado de vínculo indissociável de todas as formas dos entes originados, implícito no segundo caso, já nessa primeira aparição do *Horizonte* extremo teríamos configuradas duas regiões que se opõem entre si, como o são o aquém e o além, o imanente e o transcendente, mas não menos a sua complementaridade, neste segundo caso por força de aquele provir deste, o que constituirá o manancial a partir do qual Eudoro de Sousa correlacionará o *Horizonte*, a *Origem* e o *Mistério*, os dois primeiros como cifras do terceiro.

Gregos, mesopotâmicos ou egípcios, para Eudoro de Sousa, quando se trata de mito teocosmogônico, é perfeitamente reconhecível a transversalidade de uma “*forma a priori da imaginação mítica*”⁷¹ a reger a narrativa poética sobre as origens, pela qual se assinala “*uma só forma ou um só corpo, em que indistintamente ou indiferenciados se encontram o princípio masculino (Céu) e feminino (Terra), os dois grandes componentes do universo visível, o elemento masculino (Apsu) e feminino (Tiamat) das águas*

⁷¹ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 17.

primordiais”⁷². É no *Além-Horizonte* extremo, sempre “*nublado e confuso*”⁷³ para a consciência vigilante do homem, que se encontra o manancial genesíaco, indiferenciado e indiferenciável de tudo o que devem já diferenciado, a grande força que gera e mantém firme e inabalável a própria estrutura do universo visível⁷⁴. Assim, pois, Eudoro de Sousa acusa, tendo em mente a referência a um remotíssimo passado inultrapassável e por isto mesmo originário, a indissociabilidade dessas duas cifras que remetem sempre para o fundamento inexprimível de toda a existência: o *Horizonte* extremo e o princípio primordial ou *Origem*.

Também é neste mesmo *Horizonte* extremo que Eudoro de Sousa reconhece a simultaneidade da cifra cosmogônica e da cifra escatológica, numa *complementaridade* que se oculta misteriosamente por detrás do *Horizonte*. Se na codificação mítica é do *Além-Horizonte* extremo que provém por auto-separação do absoluto originário as duas massas cósmicas primordiais geradoras de todo o universo em sua mais plena diversificação – em Homero como uma diacosmese do Oceano e em Hesíodo como uma diferenciação do Caos originário, suprimindo ou substituindo a versão quaternária mais difundida nas cosmogonias da Antiguidade por uma versão ternária (Urano, Cronos, Zeus) –, também será para *Além-Horizonte* extremo que deverá se encaminhar todo aquele que pretenda transcender a condição humana de criatura mortal e assim se equiparar aos deuses viajando para além de onde a Terra acaba⁷⁵. E quem assim o faz, movido mais por inspiração divina do que por desejo e decisão própria, dado que a imortalidade demandada, atributo exclusivo dos deuses, “*é dádiva dos deuses; não, conquista dos homens; é mistério revelado; não, saber adquirido*”⁷⁶, só o cumpre

⁷² Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 19.

⁷³ *Idem*, p. 22.

⁷⁴ *Idem*, p. 20.

⁷⁵ A arquetípica viagem para onde a Terra se acaba constitui propriamente a catábase, experiência transfiguradora que será comentada no capítulo sobre *Repetição*, associada à anábase, e também no capítulo dedicado à *História* (catábase histórica, associada à anábase histórica), mas que já aqui adiantamos o seu sentido primeiro, isto é, descida aos infernos, acesso ao reino-dos-mortos, cuja recorrência é atestada nas mais diversas tradições mitológicas de Oriente e Ocidente. Dizemos “sentido primeiro” porque também veremos que, a partir dessa aceção mais comum da catábase, a interpretação que a ela atribui Eudoro de Sousa ganha outra dimensão.

⁷⁶ Cf. Eudoro de Sousa. *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos* (1975). São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 32.

acompanhando o itinerário descendente⁷⁷ do Sol, isto é, daquele que, ao contrário do homem comum a quem só é dado ver o horizonte, mas nunca alcançá-lo nem transpô-lo⁷⁸, realiza todos os dias, ininterruptamente, de Oriente a Ocidente, a misteriosa viagem pela qual emerge do *Horizonte* extremo para nele tornar a imergir⁷⁹. Todavia, o que aqui se afirma não diz respeito ao astro natural, como é óbvio em se tratando de cifra mítica, senão ao Sol como divindade a quem é atribuída a beata existência dos imortais e que cotidiana e visivelmente transpõe as fronteiras de todo visível. Céu e Terra, *Origem* e fim, dia e noite, bem como vida e morte, todos estes pares de opostos implicados na misteriosa viagem solar convergem em indiferenciação no *Horizonte* extremo, ou ainda, para lá do *Horizonte* extremo, obscuridade perpétua e impenetrável onde se encontram o mais remoto passado e o mais profundo da consciência, e onde se revela a unidade primordial de tudo o que é diverso.

2.2 – *Horizonte* na Codificação Filosófica dos Primeiros Filósofos da Grécia

Se a evidência do *Horizonte* extremo como cifra do *Mistério* é garantida sem qualquer resistência na codificação mitológica, e assim o confirmam os casos de Homero e Hesíodo, ecoando cada qual ao seu modo diversas tradições mitológicas orientais que lhe antecederam e/ou que lhe foram coetâneas, para Eudoro de Sousa, embora menos transparente do que na mitologia, não apenas os Gregos conheciam a mitologia do *Horizonte* (o conjunto de mitos a seu respeito) no momento incipiente do filosofar no Ocidente, como aí o *Horizonte* extremo emerge, transfigurado porventura como a primeira cifra da transcendência do mundo empírico, constituindo-se, por isto, uma cifra fundamental da codificação filosófica do mistério do Ser ou do Ser como *Mistério*, ou ainda, da tentativa de codificação lógica da unidade dos contrários (*coincidentia oppositorum*), isto é, dos pares de opostos e complementares, como o são para Eudoro de

⁷⁷ Na tradição mitológica dos gregos o horizonte ocidental é o caminho que leva até aos limites da terra. Para esse quadrante viajaram Ulisses, Jasão e Hércules em demanda do país dos mortos.

⁷⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 21: “Decerto, o horizonte é o que se encontra sempre à vista de nossos olhos, mas nunca ao alcance de nossos passos”.

⁷⁹ *Idem*, p. 90: “O caminho é o do Sol, direito ao horizonte oeste. Sabemos que para lá a porta em que, para o lado de cá, se separam os caminhos do dia e da noite, estão as ‘moradas da Noite’”.

Sousa os dualismos sonho-vigília, psico-físico, sensível-inteligível, transcendência-imanência, coisas-idéias, interno-externo, pares separadas *aquém-horizonte*, mas indiferenciadas para além do *Horizonte*. Com efeito, no arranque da Filosofia como novidade no mundo Antigo, os Gregos não eram e nem ficaram indiferentes à região interseccionada entre o círculo da imaginação mítica e o círculo da especulação filosófica, ocupando lugar proeminente nessa interseção, assim como uma chamada Filosofia da Natureza, como a seguir veremos, a mitologia do *Horizonte*.⁸⁰ Daí que para Eudoro de Sousa, quem pretenda rastrear os vestígios do nascedouro filosofar na Grécia deve sempre levar em conta a mitologia do *Horizonte*. Quer se considere Tales, Parmênides, Heráclito ou Platão, o grave pensar acerca do Ser no despertar do que veio a se constituir a Filosofia vem sempre acompanhado de um profundo *Mistério* sinalizado pela figura visível e intransponível do *Horizonte*.

Embora assinalado por Aristóteles na *Metafísica* como o primeiro filósofo (ou porventura por isto mesmo, além de falar de um primeiro princípio ou princípio originário), deixaremos para considerar Tales no segmento posterior a este sobre o *Horizonte*, segmento em que nos concentraremos propriamente na *Origem* como outra cifra do *Mistério*. A tentativa de transposição lógica do “*fascinante mistério do horizonte*”, outrora explícito no mítico cantar dos poetas, terá no pensamento de Parmênides, de Heráclito e de Platão⁸¹ os argumentos suficientes através dos quais Eudoro de Sousa procura demonstrar a *complementariedade* entre mito e Metafísica nos primeiros filósofos gregos e nela a relevância imprescindível do *Horizonte*, sempre associado à compreensão do Ser como *Mistério* revelado. Todavia, antes disto e legando para os filósofos subsequentes aquilo que Eudoro de Sousa reputa como o primeiro e agigantado passo da Filosofia, quer seja a água (Tales), quer o ar (Anaxímenes), quer ainda o *ápeiron* (Anaximandro), é inegável para Eudoro de Sousa que, no trânsito da Mitologia à Filosofia, mais importante que apontar um elemento natural e material como o princípio de tudo o que veio a ser, como o pretendeu Aristóteles, conforme Eudoro de

⁸⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 54.

⁸¹ Em *Horizonte e Complementariedade*, Eudoro de Sousa também considera outros filósofos deste período inicial da Filosofia, como Anaxímenes, Anaximandro, Demócrito, Empédocles, Xenófanes, Pitágoras, mas para os nossos propósitos será suficiente expor o tema do “*fascinante mistério do horizonte*” em Parmênides, Heráclito e Platão, como o trata Eudoro de Sousa.

Sousa, ao tentar reduzi-los em seu esforço historiográfico à primeira das causas expostas por si na *Metafísica*, o decisivo em todos estes pensadores Milésios estava na concepção de que “*todas as coisas, em uma só*” (*hápanta ta ónta*)⁸² constituía “*uma coisa, sem limites*”⁸³. Isto é, ao contrário de todas as coisas empíricas, limitadas e definidas, a fonte de onde provinha todas estas coisas era o absoluto Indiferenciado, aqui já fazendo a sua aparição em Eudoro de Sousa como “*a primeira cifra da codificação filosófica do ‘fascinante mistério do horizonte’*”⁸⁴, referindo-se ao que teria antecedido à primeira separação cósmica, matriz de todas as coisas e de toda oposição entre as coisas, ou ao Indiferenciado originário de toda diferenciação.

Em torno do problema da diferenciação dos entes e do seu movimento, assim como da sua desincompatibilização com a indiferenciação e invariabilidade atribuídas ao Ser, Eudoro de Sousa entende que, na larga faixa que medeia milésios por um lado, Platão e Aristóteles por outro, a codificação lógica do mistério do *Horizonte* se impõe incontestavelmente, tendo por suporte a cifra do Indiferenciado, como acima fica dito. Parmênides assim o teria professado⁸⁵, conforme a análise que Eudoro de Sousa faz da unidade interna do poema físico do Eleata, composto por Proêmio, Via da Verdade e Opinião dos Mortais. Contrariando tanto aqueles para quem a Via da Verdade constitui a única fonte segura para a reflexão do Ser e relegam para o plano do acessório, do adventício, do episódico ou até do supérfluo, o conteúdo filosófico do “Proêmio” e da “Doxa”, quanto aqueles que superestimam a visão apocalíptica da primeira parte e a cosmologia doxográfica da terceira, rebaixando a “ontologia racional” da segunda parte, para Eudoro de Sousa será apenas pela inter-relação das partes que se poderá alcançar o sentido mais profundo do poema de Parmênides e nele reconhecer a presença transfigurada do antigo mito do *Horizonte* com o sentido de um profundo *Mistério* revelado, ou antes, o próprio *Mistério* do Ser.

⁸² - Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 59.

⁸³ *Idem, ibidem*.

⁸⁴ *Idem, ibidem*.

⁸⁵ *Idem*, p. 77.

Assim, no que concerne ao anúncio de revelação da deusa aos mortais, no “Proêmio”, vinculando a primeira e a terceira partes do poema, Eudoro de Sousa entende não se referir este a mais uma opinião mortal aos mortais e sobre coisas efêmeras, senão que só o pode ser de algo que os mortais ignoravam acerca de suas próprias opiniões. E isto que antes da revelação não era conhecido é a opinião sobre o mundo, de um mortal a quem o Ser já foi revelado e, portanto, a única que jamais será ultrapassada por opiniões dos homens que não receberam a revelação. O conteúdo ou o sentido dessa revelação, conforme Eudoro de Sousa, afirma que o Ser, embora indiferenciado, só pode se mostrar à perceptibilidade humana como uma diferenciação, como fica sugerido nas primeiras linhas da *Metafísica*, de Aristóteles, ainda que Eudoro de Sousa atente para o fato disto não estar diretamente expresso no poema de Parmênides: “*Por natureza, todos os homens desejam conhecer; sinal disso, é o amor dos sentidos; pois utilidade à parte, são estimados por si mesmos, e, mais do que todos, o da vista. Com efeito, não só para agir, mas também quando nada pensamos fazer, preferimos o sentido da vista, por assim dizer, a todos os demais. Causa é que, dos sentidos, é este o que mais nos faz conhecer, e nos revela mais diferenças*”⁸⁶. Ou, de outro ponto de vista e que mais nos interessa a propósito do tema do *Horizonte* como cifra do *Mistério*: que o Ser é, em sua identidade exclusiva consigo mesmo, indiferenciação (ou o sem-limites internos), se situa *Além-Horizonte* de toda perceptibilidade e não admite predicação de qualquer espécie senão aquelas puramente negativas (imutável, indiferenciado, incorruptível etc.) pela razão mesma de a ele não ser possível atribuir qualquer característica do que é diferenciado. E por assim o ser, emerge como o arcano dos *Mistérios*, restando à “Via da Verdade” a exposição de uma argumentação lógica de que o Ser (ou o *Mistério*) é pensável, em condições que veremos exceder o artifício humano, enquanto indiferenciado⁸⁷.

Contudo, não é ainda na “Via da Verdade”, nem tampouco na “Opinião dos Mortais”, senão no “Proêmio” que Eudoro de Sousa julga encontrar a maior e melhor parte da “*mitologia do horizonte*”. Isto porque é no anúncio da deusa, constante na primeira parte do poema de Parmênides, que estão relatadas as circunstâncias da

⁸⁶ Cf. Aristóteles. *Metafísica*. 985a apud SOUSA, 1975, p. 81.

⁸⁷ Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 81.

revelação suprema e é nesta superlativa revelação que o *Horizonte* extremo se dá a ver em seu sentido mais profundo. Mas a compreensão do sentido da revelação, assim o entende Eudoro de Sousa, tem o seu arranque paradoxalmente na “Doxa”, ou terceira e última parte, quando aí é afirmado pelo filósofo-poeta que “*todos os homens estão condenados a um pensamento impuro e incompleto, por serem todos constituídos por dois elementos*”⁸⁸, Luz e Noite. O dualismo congênito dos mortais é causa insuperável (pelo saber só humano) do equívoco da opinião dos homens, ora preponderando um dos dois princípios, ora o outro, mas nunca atingindo por suas próprias forças o Ser como unidade dos contrários. Esta, pois, a circunstância fundamental que, para Eudoro de Sousa, justifica a necessidade do Proêmio, isto é, que “*a unidade dos contrários, no Ser, não é aquisição natural do saber humano, mas revelação divina*”⁸⁹. Seja como unidade dos contrários, seja como paradigma do *continuum* do mundo sensível, no pensamento de Parmênides o Ser é *Mistério* revelado.

De ser revelado e, portanto, constituir *Mistério*, embora dois imprescindíveis aspectos da codificação lógica do *Mistério* do Ser na metafísica de Parmênides, ainda não estamos diante do que mais importa no pensamento do Eleata do ponto de vista do que perseguimos no estudo de Eudoro de Sousa. Resta examinar como o *Mistério* do Ser está associado com o tema do *Horizonte* extremo no poema de Parmênides. Por esta via Eudoro de Sousa entende se acercar do seu ponto de interesse, nem tanto evidente no pensamento de Parmênides, que veremos desembocar incontornavelmente no *Horizonte* extremo e em sua transposição. Verdade última e *doxa* (esta agora entendida não mais num sentido negativo de erro, ignorância, limitação, mas como verdade do Ser enquanto aparece, isto é, a aparência determinada do Indeterminado e indiferenciado), ambas emergem no pensamento de Parmênides como resultado de uma revelação anunciada por uma deusa inominada. Já o fato de não ser pronunciado o nome da deusa no Proêmio (como em nenhuma outra parte), para Eudoro de Sousa presumivelmente porque o nome da deidade não é pronunciável, mais do que pelo silêncio imposto por exigência cultural, isto é, por uma exigência externa, atesta o caráter místico da revelação, ou antes,

⁸⁸ Parmênides apud SOUSA, 1975, p. 86.

⁸⁹ Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 86.

carateriza o seu dizer como revelação. Ademais, nomear a fonte da revelação significaria diferenciá-la e determiná-la, o que a situaria do lado do *Aquém-Horizonte*, lado onde estão os entes diferenciados. Não é o caso. E assim temos a evidência de que a revelação se dá *Além-Horizonte*, por uma deusa inominada e inominável, ela mesma indiferenciada como indiferenciado é o *Além-Horizonte*. Esta deusa sinaliza o Indiferenciado àquele que por si fora eleito e que atingira esse além pelo único veículo que visivelmente ultrapassa o *Horizonte*, isto é, o Sol em sua viagem no sentido nascente-poente, divindade que viaja cotidianamente até aos confins da terra⁹⁰. Catábase, portanto, é o fenômeno pelo qual o Ser é revelado como *Mistério*. A transposição da inviolabilidade do *Horizonte* extremo, façanha apenas permitida a iniciados, jamais aos homens comuns, torna o iniciado apto a epopteia⁹¹, como o fazem crer ter ocorrido a Parmênides alguns versículos do “Proêmio”⁹². E o que se vê ou se experimenta como epopta no *Além-Horizonte*? Responde Eudoro de Sousa: a morada da Noite, matriz comum de Dia e Noite empíricos que, desde Hesíodo, é dito ocorrerem alternadamente no mundo, desde que Céu e Terra se separaram na primeira diferenciação cósmica. Dito de outro modo, é no *Além-Horizonte* extremo que se situa “a ‘forma só’ das duas contrárias formas da noite e do dia, das duas contrárias formas do Céu e da Terra”⁹³. É no *Além-Horizonte* extremo que se revela a unidade do múltiplo e diferenciado ou propriamente a unidade do Ser. Catábase, portanto, é o implícito referido por Eudoro de Sousa como o mais significativo no poema de Parmênides: o salto metamórfico que disponibiliza o iniciado e transfigurado (por força da iniciação) à beatífica visão da realidade última e essenciante que reluz *Além-Horizonte*. E de assim o ser, constitui o *Horizonte* extremo (a sua transposição) elemento fundamental na revelação do Ser e, por isto, cifra essencial do *Mistério*.

Não é, pois, de se admirar a convergência, conforme Eudoro de Sousa, salvaguardadas as especificidades de cada pensador, entre a metafísica de Parmênides, no

⁹⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 89: “*Parmênides percorre o caminho do Sol, no próprio carro do deus*” (...).

⁹¹ *Idem*, p. 90: “*Enquanto escutava a argumentação da deusa, o filósofo via, assistia, ele mesmo, à desocultação do que, para os outros homens, permanecia oculto: de ‘iniciado’, passara a ‘epopta’*”.

⁹² *Idem*, p. 89: v.3 e v.27: o caminho do sol passa por sobre as cidades, mas está bem longe das sendas dos homens; v.4 e v.1: o carro é tirado por éguas habilíssimas que conhecem o caminho que todos os dias transpõem, de Oriente para Ocidente, e sempre alcança a meta de seu desejo; v.8 e v.9: as Heliades, divinas filhas do Sol saem das moradas da noite ao encontro do carro de seu pai.

⁹³ *Idem, ibidem*.

sentido de que o Ser emerge por revelação como indiferenciação e se situa *Além-Horizonte* de toda perçetibilidade, e a figuração do princípio genesiaco no que passou a ser chamado de escola de Mileto, pois tanto a água de Tales, quanto o ar de Anaxímenes e o *ápeiron* de Anaximandro, todos eles acusam “o que não tem limites internos”⁹⁴ e aquilo de que não há predicação possível. Neste mesmo sentido, Oceano, Caos ou Noite, entidades que denotam uma homogeneidade anterior a qualquer processo de separação, e que são celebradas como potências originárias nos mitos gregos, mas também nos orientais, sobretudo através de seus poetas, dizem na codificação mitológica o que na codificação filosófica incipiente é referido como o Indiferenciado. Daí que para Eudoro de Sousa, de “*Tales a Parmênides, pode dizer-se que a codificação filosófica do ‘fascinante mistério do horizonte’ coincide com a sua codificação mítica, acentuando, ambas, a nota de in-diferença e, sobretudo, a de imperceptibilidade*”⁹⁵.

Defendendo a tese de que Parmênides está muito mais próximo de Heráclito do que deseja aceitar os testemunhos tradicionais ou do que vulgarmente ou mesmo nos estudos mais especializados se admite⁹⁶, ainda que sem aventar a hipótese de que conhecessem a obra um do outro, em Heráclito Eudoro de Sousa também reconhece a evidência do *Horizonte* extremo como cifra do *Mistério*, herança difusa, mas insuperável, como temos acompanhado desde as referências a Homero e a Hesíodo, da arcaica mentalidade mítica a interseccionar o novo campo da especulação lógica, um *Mistério* que, também e preferencialmente designado como *Physis* na incipiente codificação filosófica heracliteana, ama ou prefere ocultar-se, tanto quanto se mostra ainda que ame ou prefira ocultar-se. Com efeito, Eudoro de Sousa ressalta no que nos chegou da obra de Heráclito a referência, num grande número de fragmentos, a uma significativa persistência dos contrários como recurso discursivo pelo qual o filósofo conduz o leitor à apoteose da *coincidentia oppositorum* dos diferenciados e divergentes⁹⁷. Oculta atrás do

⁹⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 82.

⁹⁵ *Idem*, *ibidem*.

⁹⁶ *Idem*, p. 116: “A aproximação, que tão naturalmente se insinua por meio daquela idéia de que o Ser, na ‘Via da Verdade’, é a unidade das contrárias potências cosmogônicas (Luz e Noite), que intervêm na ‘Opinião dos Mortais’, reencontramo-la, sem que houvesse propósito de achá-la, num dos mais interessantes momentos de um seminário sobre Heráclito, dirigido por Eugen Fink, com a participação de Heidegger”.

⁹⁷ Nesse sentido, Eudoro de Sousa acusa a existência de um esquema no pensamento arcaico dos gregos, que em Heráclito, segundo Hermann Fränkel, se manifesta como um processo centrado no meio

Horizonte extremo está, para o Efésio, a misteriosa unidade de todas as polaridades que, *Aquém-Horizonte*, embora também aí haja uma relativa harmonia (o múltiplo arranjado ou propriamente *cosmos*), não deixam de estar separadas em oposição só superada por revelação, ou antes, por conversão, que para Eudoro de Sousa é um reverso ou recôncavo subjetivo da revelação, apresentando-se, por isto, como experiência subjetiva da revelação ou da desocultação, experiência propriamente dita do despertar do filósofo.

É na noção de contrário que Heráclito, conforme Eudoro de Sousa, assinala a forma extremada da diferenciação. Além de que, para Heráclito, ainda segundo Eudoro de Sousa, a pluralidade dos diversificados no mundo empírico está disposta em pares de contrários, cada um dos quais não é senão uma coisa só. Isto significa que é nos contrários sensivelmente perceptíveis que se encontra um primeiro sinal da unidade fundamental que, constituindo aí uma harmonia ainda visível, já prenuncia a própria transcendência desta primeira harmonia numa harmonia ou unidade invisível e insuperável. Significa também que a transcendência de um primeiro *Horizonte*, próximo e feito de pares de opostos sensíveis, conduz a outro *Horizonte*, este agora extremo, além do qual situa-se tão somente a absoluta Indiferença. Com efeito, insistentemente no pensamento de Heráclito sobressaem pares de opostos e complementares, como o são, o sono e a vigília, a noite e o dia, o início e o término, o caminho para cima e o caminho para baixo, a guerra e a paz, a saciedade e a fome, o fogo e o cosmos, a vida e a morte, entre diversos outros contrários que indicam propriamente o caminho que caracteriza a vocação do filósofo como um autêntico despertar do sonambulismo dualístico em que vive o homem comum, confuso entre os termos das polaridades, ou uma transcendência da experiência comum, a partir e através da real compreensão dos pares de opostos diferenciados. Todavia, a descoberta dos contrários como unidade do real não é, nem pode ser conquista meramente humana, isto é, não se dá como resultado dos esforços cognitivos humanos, senão que pressupõe uma conversão que transfigure o sentir e o pensar comuns (de quem acordado permanece dormindo), um salto executado não por mera inteção, que desperte não apenas o dormiente para a vigília comum, dado que também esta vigília é como o sono se comparada àquilo para o qual efetivamente deve despertar o filósofo, isto é, para a

proporcional, do tipo que se pode verificar no fragmento 1, isto é, o dormiente está para o vigilante, como o vigilante está para o homem que desperta para uma vigília que, comparada com ela, a vigília comum é sono.

unidade e verdade do Ser, mas para a vigilância para além da comum vigília, ou ainda, em outras palavras, para o *Além-Horizonte* da comum experiência. E, assim como o vimos em Parmênides – o que assinala neste ponto e de acordo com Eudoro de Sousa a inevitável aproximação entre o Eleata e o Efésio – a conversão se efetiva por força de uma revelação (conversão, quando o foco está sobre a experiência daquele a quem se dá a revelação) do Indiferenciado de *Além-Horizonte* extremo. Mas se por um lado é possível assinalar a convergência entre os dois filósofos, por outro lado, é evidente a separação entre ambos quando o tema é a constituição da diversidade patente no mundo sensível. Enquanto em Parmênides também o mundo da opinião humana é resultante de uma revelação, em Heráclito a realidade e a verdade do mundo da comum experiência, isto é, a diversidade que experimentamos enquanto entes mortais, nem é aparente, nem ilusória, tampouco convencional. Ela se estrutura na tensão e na harmonia dos contrários estabelecidos em contraposições polares, que é o modo como a *Physis*, na codificação lógica do Ser em Heráclito, faz a sua aparição, isto é, paradoxalmente e sem sair do jogo tensional entre os contrários: revela-se ou desoculta-se ocultando-se; e oculta-se revelando-se ou desocultando-se⁹⁸. Daí que o mundo dos contrários, no pensamento de Heráclito, constitua sinal visível situado *aquém-Horizonte* da aparição do invisível próprio do *além-Horizonte*.

Mas como podem os contrários coincidirem? Como do múltiplo e diferenciado sensivelmente experimentados se faz o, se chega ao, ou se patenteia o Um, transcendente quanto ao mundo sensível e onde repousam indiferenciados todos os entes diferenciados, como o vimos ser, na codificação mitológica associada ao *Horizonte*, o Oceano para Homero e o Caos ou a Noite para Hesíodo, em ambos a noção do *além-Horizonte* extremo? É aqui que Eudoro de Sousa entende mais contundente o apelo de Heráclito ao *Horizonte* extremo como cifra de um profundo *Mistério*. Se por um lado temos a noção de uma unidade no arranjo do múltiplo manifesto em pares de contrários (cada um destes constituindo o um, embora não ainda a abissal unidade), que é o que chamamos propriamente de cosmos, ou harmonia visível, por outro, compondo um par de opostos--complementares, temos o *fogo* que, no pensamento de Heráclito, é a harmonia invisível

⁹⁸ A leitura que Eudoro de Sousa empreende da concepção heracliteana da aparição e ocultamento da *Physis* desempenhará papel fundamental no entendimento que o mitólogo luso-brasileiro desenvolve acerca dos mitos e da Mitologia, assim como das diacosmeses, o que voltaremos a falar mais à frente.

da harmonia visível do universo, sendo, portanto, a unidade ou o Um absoluto do qual deriva tudo mais. Todavia, não é sem problemas que Eudoro de Sousa chega a esta compreensão de que o fogo constitui a unidade última da realidade, superior a qualquer harmonia unitária entre os diversos pares de contrários configuradores do mundo sensível. Primeiramente, a idéia porventura mais importante e significativa na codificação heracliteana da realidade, e por isto uma das mais problemáticas, de que o cosmos, não sendo criação de nenhum deus ou de qualquer homem, é eternamente e continuamente se ilumina e se apaga, põe o problema da contradição entre a eternidade do fogo, isto é, de sua designação como “*continuamente vivo*” (*aeízoom*), de onde surge e desaparece o cosmos, e a alternância do alumiar-se e do apagar-se a que se sujeita no vir-a-ser de cada cosmos. Noutras palavras: como pode um fogo eterno apagar-se de quando em quando? Ou não é eterno ou, se o for, não se apaga e nem se pode apagar. Sequer pode se acender, pois que sendo eterno não se apaga e, não se apagando jamais, não carece ser aceso. A esta aporia Eudoro de Sousa levanta a hipótese de que talvez o apagar-se e o iluminar-se não se diz do fogo, mas do universo, derivado deste fogo originário, como afirma: “*Tem sentido: no tempo em que o universo dura, pode suceder-se um e outro ‘arranjo’ (kosmos) e nada impede que do surgir de cada um se diga ‘alumiar-se’: no mundo, de um alumiar-se surge, uma vez e outra, um e outro arranjo da multiplicidade que o constitui, e ‘alumiar’ e ‘apagar’ seriam verbos sugeridos pela cifra do Um, o ‘fogo’, sem implicar a contradição com o continuamente vivo*”⁹⁹. Ainda assim, resta o problema de se o fogo seria uma cifra posta do lado do Um, que se opõe “*solitário, além do extremo horizonte, ao mundo que está para alguém*”¹⁰⁰, ou se o fogo e o mundo constituem, *Aquém-Horizonte* extremo, outro par de contrários, outra polaridade, isto é, ainda um par de contraditórios situado no lado da harmonia visível a ser superada pela invisível harmonia de *Além-Horizonte*.

Seja um ou seja outro o entendimento acerca do Fogo, se o cosmos constitui, por um lado, uma aparição do Indiferenciado e, por outro, um ordenamento dos entes

⁹⁹ Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1975, p. 125.

¹⁰⁰ *Idem, ibidem*.

diferenciados que emergem daquela aparição¹⁰¹, este mesmo entendimento parece presidir à concepção de *Psyche* em Heráclito como um *continuum* que, submetido às viragens do mesmo tipo que fazem surgir do e desaparecer no Fogo originário um mundo ou um cosmos, confere significado ao que comumente experimentamos como vida e morte, e não menos como sono e vigília, embora na razão inversa do que ocorre na cosmologia, isto é, não inversamente, mas diretamente proporcional ao iluminar ou arrefecer do Fogo no desaparecimento ou aparecimento do mundo. Assim, em Heráclito, aquando da passagem do morto ao dormiente e do dormiente ao vigilante, no despertar filosófico, o Fogo mais se aviva, sugerindo que, de passagem em passagem até à derradeira viragem gradativa não reste mais nada para queimar no fogo originário senão a própria “*alma em seu estado mais puro, que é também o de puro fogo*”¹⁰². É neste sentido que a cosmologia de Heráclito aponta também para a sua Psicologia ou Antropologia e, por hipótese de Eudoro de Sousa, para a sua escatologia (no sentido de que o homem se acerca do *Horizonte* extremo e o trespassa, como o vimos na catábase de Parmênides, segundo Eudoro de Sousa), numa “coincidência”, desde este ponto de vista, entre fogo e alma, mas apenas quando ambos se mostram em sua superlativa pureza.

Eudoro de Sousa reconhece que, no pensamento de Heráclito, o Fogo está associado não somente ao universo como um todo, mas também à alma, à morte e às figuras do Sol ou do raio¹⁰³, isto é, que o Fogo não apenas constitui uma cifra heracliteana da codificação filosófica da *Physis*, que ama ou prefere ocultar-se, mas igualmente nos indica um caminho para a compreensão de como se harmonizam os contrários visíveis constituídos por homem comum (dormiente) e filósofo (vigilante), enfatizando aí os temas do sono e da morte como instâncias a partir das quais, uma vez compreendidos em sua realidade mais profunda, o vigilante portador do ou possuído pelo Logos logra superar a dimensão visível da harmonia dos contrários, ele mesmo sendo um pólo de oposição efetiva no interior do cosmos, e dispor-se para a harmonia suprema e insuperável,

¹⁰¹ Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 125: “A ambigüidade das cifras subsiste. Tal como o frg. 57, também o frg. 30 (com o frg.31) pode ser lido de duas maneiras: ou o fogo representa o Um, como ‘continuamente vivo’, diante de um cíclico alumiar-se e apagar-se de sucessivos kósmoi, ou o Um é absorvido na unidade dos contrários que são o fogo e o mundo. No primeiro caso, a cifra ‘fogo’ aponta para a transcendência; no segundo, para a imanência”.

¹⁰² *Idem*, p. 127.

¹⁰³ *Idem*, p. 124.

experiência excessiva de revelação do Ser. Também aí nos deparamos com um par de opostos e complementares que não são, para além do *Horizonte* extremo, senão um, isto é, uma unidade sem nome que nem é apenas vida, nem apenas morte, assim como nem é apenas vigília, nem apenas sono, mas um Indiferenciado em que vida e morte, vigília e sono o são. Este Indiferenciado ou Unidade sem nome de *Além-Horizonte* extremo, embora inominado e inominável é dito por Heráclito pela cifra Fogo. E é pelo Logos que a grande vigilância do filósofo descreve o *Além-Horizonte* extremo como o *Mistério* da unidade ontológica insuperável e separada de todo mundo sensível, unidade ontológica situada “*atrás do horizonte extremo, linha sempre à vista de nossos olhos, nunca ao alcance de nossos passos, por muito que se alongue um caminhar a seu encontro*”¹⁰⁴. Ou antes, constituindo o próprio Logos a descrição do *além-Horizonte* e este, por sua vez, o *Mistério* do Ser, não suscetível de expressão verbal direta e inequívoca, apenas logrado por cifras que sinalizam, como assinala Eudoro de Sousa, aquilo que “*é uma coisa e outra, não sendo nem uma nem outra. Dia e noite, alma e corpo, espírito e matéria, e quantos pares de opostos se nos proponham e anteponham aquém-horizonte, absolvem-se, além, no que o discurso não alcança sem que a si próprio se negue, enrodilhando-se, a cada passo, em contradições insolúveis*”¹⁰⁵.

Atrás ou além do *Horizonte* extremo, portanto, quer em Parmênides, quer em Heráclito, embora cada qual ao seu próprio modo, convergente nalguns aspectos, mas divergentes na maioria dos outros, e separado de tudo mais que seja dos domínios da experiência comum, do campo da pluralidade, da impermanência, da aparência e do sensível, os transcendendo, numa palavra, está o Um, incorruptível e intemporal, ou o próprio Ser, como filosoficamente foi codificado na aurora da Filosofia aquilo que, na codificação mitológica de Homero e Hesíodo, era dito, conforme Eudoro de Sousa, Oceano na poesia do primeiro, e Noite ou Caos na mitologia do segundo¹⁰⁶. Aqui importa

¹⁰⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 129.

¹⁰⁵ *Idem*, pp. 129-130.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 118: “*Dá-se, porém o fato de que, na codificação mítica, tal saber não se expressa do modo como se expressará na codificação lógica: à cifra ‘Um’ da filosofia, corresponde, na mitologia hesiódica, a cifra ‘Noite’, mais próxima, ou a cifra ‘Caos’, mais distante, mas ambos situados além do horizonte*”. Cf também: *Idem*, pp. 123-124: *E voltando, mais uma vez ao frg. 57: que houvesse o Um, sabia-o Hesíodo, embora, como vimos, não soubesse dizê-lo como Parmênides e Heráclito o diriam; mas saberia ele que dia e noite, sendo um, na polaridade de tudo quanto é diverso, esse um era sinal da invisível harmonia, a que ele mesmo aludira pela cifra da ‘Noite’ ou do ‘Caos’?*”

assinalar que em ambos, Mitologia e Filosofia, é preponderante a imagem do fascinante mistério do *Horizonte* ou do *Horizonte* como cifra do *Mistério*, tendo no tema da separação¹⁰⁷ o arranque de um dizer que intenta conferir sentido à extraordinária vivência do *Horizonte*, isto é, à experiência de seu fascinante *Mistério*, tema evidente na conceção de cisão primordial entre Céu e Terra ou entre Noite e Dia, da Mitologia, e entre o Indiferenciado e o diferenciado, o Um e o diversificado, a Doxa e a Verdade revelada, bem como entre a harmonia visível dos pares de contraditórios, por um lado, e, por outro, a superior e insuperável harmonia invisível, da Filosofia. Todavia, se Heráclito, para Eudoro de Sousa, está fora ou separado da História da Filosofia grega da época clássica, fechando-a por fora como o absoluto ou a divindade permanece oculta atrás do *Horizonte* extremo, numa referência explícita à obscuridade constitutiva do seu filosofar, ou de seu filosofar acerca do que não é e nem pode ser historiável, e nesse sentido mais próximo do dizer mito-poético, será em Platão, por demais situado no interior da referida *História*, o que equivale a dizer já obcecado pela centralidade do homem como ser pensante e pretendo projetor de seu próprio mundo, que Eudoro de Sousa entende emergir em toda a sua pujança, do dualismo que, se não foi instituído pelo ateniense¹⁰⁸ por ele foi agravado na sua metafísica das idéias¹⁰⁹, a figura do *Horizonte* associada ao tema da separação, com as consequências mais marcantes para tudo que se lhe seguiu na chamada *História* da Filosofia.

Com efeito, Eudoro de Sousa acusa na tripla imagem da gnoseologia de Platão, Sol, Linha e Caverna, constante na *República*, um esquema pelo qual se nos evidencia o tema da separação, opondo o sensível do inteligível na figura do “*astro do dia*”, o mundo das coisas e o mundo das idéias na Linha e, por fim, na alegoria da Caverna, o que se passa no seu interior e o que se passa no seu exterior. Para todos estes pares de opostos, que poderíamos inequivocamente fixar na oposição entre sensível e inteligível, comum

¹⁰⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 129.

¹⁰⁸ Para Eudoro de Sousa o dualismo expresso em corpo-alma, matéria-espírito, inequivocamente distintos e separados, não pode ser encontrado antes da difusão das idéias pitagóricas. Cf. *Idem*, p.71.

¹⁰⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 70: “Desde Platão, ou dos seus intérpretes, o horizonte espacial-temporal divide o mundo das coisas, do mundo das noções – o inframundo sensível dos seres particulares, do supra-mundo inteligível das idéias universais”.

aos três, a linha em que se configura a separação, intransponível sob condições comuns, não é, assim o entende Eudoro de Sousa, senão a linha do *Horizonte*¹¹⁰, não física ou natural, senão o *Horizonte* como cifra do *Mistério*, como a temos tratado até aqui. Sabemos que em Platão, ao contrário do que se pode observar na codificação mítica, para a qual o *Além-Horizonte* é “o paradisíaco estado-lugar e estádio-tempo em que o Céu e a Terra ainda se mantêm unidos”¹¹¹, e já por isto poderíamos antever, numa primeira mirada, a incompatibilidade aparentemente inelutável entre a codificação filosófica e a sua congênere mítica, o mundo sensível é desvalorizado, estando do lado do inteligível de *Além-Horizonte*, utilizando a terminologia sugerida por Eudoro de Sousa, a Verdade, o Bem, o Justo e o Belo; e do sensível de *Aquém-Horizonte* tudo mais que não seja a pureza superlativa de todas as coisas. Todavia, para Eudoro de Sousa, embora nem tanto evidente, a tripla imagem da gnoseologia platônica também oferece indícios de que a oposição sensível-inteligível não seja tão absoluta e insuperável, revelando antes a transponibilidade do *Horizonte* extremo, o que nos faz pressentir, no pensamento de Platão, a concorrência e não a oposição entre a codificação filosófica e a codificação mítica, residindo talvez aí a tese de maior relevância no pensamento de Eudoro de Sousa sobre o *Horizonte* como cifra do *Mistério*, isto é, o *Horizonte* como cifra de separação (o que pressupõe o indiviso de *Além-Horizonte* que precede a qualquer separação), mas também, e fundamentalmente, de re-união do que foi separado. Para Eudoro de Sousa, há nas três metáforas da *República*, além do sentido mais evidente de oposição, superestimando um lado e desvalorizando o outro, uma gradação ascendente, no sentido de haver um “mais” do “menos” experimentado no mundo sensível, ou descendente, isto é, no sentido inverso, de haver um “menos” do “mais” que remonta à última perfeição, isto é, o inominável “*tudo em um*”¹¹². Ao indagar se a gradação, ascendente ou descendente, se detém na linha que separa inteligível e sensível, naquilo que configuraria uma irremediável e intransponível oposição da linha que já reconhecemos com Eudoro de Sousa ser a linha do *Horizonte* extremo presente em ambas as codificações aqui discutidas, de modo a termos só um mais ou menos sensível e um mais ou menos inteligível, irremediavelmente apartados, Eudoro de Sousa entende que a via da abstração,

¹¹⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 98; e também: *Idem*, p. 70.

¹¹¹ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 111.

¹¹² *Idem, Ibidem*.

não no vulgar sentido de intelecção ou pensamento categorial, mas no sentido etimológico de “tirar de”, uma vez alcançada a sua gradual completude, apontaria para um total esvaziamento do sensível subsumido no inteligível, como, por exemplo, “*todos os verdes que existem na natureza estejam realmente contidos no Verde que é*”¹¹³. E isto significaria o salto já não apenas humano que faria coincidir o inframundo sensível dos seres particulares e o supra-mundo inteligível das idéias universais, ou ainda, a insuspeita comunicabilidade entre os dois “lados” do *Horizonte* extremo, tese que na maturidade do pensamento de Eudoro de Sousa, e assim o veremos em lugar apropriado, será contemplada como *trans-objetividade*¹¹⁴ e associada à força transfiguradora do simbólico. Concebendo, pois, a transponibilidade da linha do *Horizonte* extremo, embora apenas possível mediante aquilo que na codificação mítica era chamada de “*excepcional mercê dos deuses*”¹¹⁵, nunca apenas por artifício humano, e por isto presidido pela experiência de um *fascinante mistério*, e salvaguardadas todas as diferenças que afastam uns dos outros os três filósofos analisados, Eudoro de Sousa reconhece haver, nesse preciso sentido, isto é, o *Horizonte* como uma cifra do *Mistério*, uma irrefutável convergência entre Parmênides, Heráclito e Platão, assim como entre as codificações mítica e filosófica no pensar e no dizer de cada um deles, sem que por isto se afirme a perfeita identidade entre ambas as codificações, senão que significando duas codificações de uma realidade ou de um pensamento que não tem linguagem própria¹¹⁶.

Se em Platão é na noção de separação entre sensível e inteligível (embora não irreversível, conforme o entendimento de Eudoro de Sousa) que a cifra do *Horizonte*

¹¹³ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 112.

¹¹⁴ Para o tema da *trans-objetividade*, cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 102-114.

¹¹⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 108.

¹¹⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu e Os Comentadores de Platão”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaio Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 108. Discutindo os comentadores órficos de Platão, afirma Eudoro: “*Afigura-se-nos, efetivamente, que, no pensamento dos órficos comentadores de Platão, a filosofia e a mitologia não são duas linguagens equivalentes, como decerto o foram para os estóicos exegetas de Homero; e que sinopse das lições de Orfeu e de Platão, não é a de duas linguagens vertíveis e retro-vertíveis, uma na outra, exprimindo o mesmo conteúdo noético. Na intenção daqueles inspirados comentadores, a mitologia e a filosofia parecem, não duas linguagens que exprimem o mesmo pensamento, mas sim duas cifras de um pensar que não tem linguagem própria*”

herdada da consciência mítica faz a sua aparição mais patente, ou antes, menos obscurecida pelo recurso alegórico próprio da inteligibilidade filosófica, será na alegoria da caverna que a convergência entre as duas dimensões apartadas, sem conexão possível, alcança seu ponto mais decisivo. Isto porque, correlato subjetivo do dualismo objetivo de um mundo dividido pela linha que separa o sensível do inteligível, o dualismo psico-físico instaurado com as novas idéias acerca da imortalidade da alma frente à perecibilidade do corpo, novidade que acompanhou o triunfo da religiosidade grega olímpica sobre antigas concepções religiosas que a antecederam, sugere que, desde o ponto de vista da alma e de sua imortalidade, segundo esta nova concepção, o mundo habitado pelos mortais é equiparável a uma caverna, em cujo exterior situa-se a bem-aventurança para quem dela ousa sair, isto é, o âmbito próprio da Verdade, do Bem, do Justo e do Belo. É deste modo que para Eudoro de Sousa a caverna passa a constituir uma nova cifra na codificação do *Mistério do Horizonte*¹¹⁷. Ressalta-se, nesse sentido, a importância que a alegoria da caverna desempenha na gnoseologia platônica exposta na *República*. Todavia, contrariando o mais aceito entendimento acerca da caverna aí discutido, que associa o seu exterior com a luz da racionalidade filosófica, em contraposição com o dizer mítico, mais em conformidade com o seu obscuro interior, Eudoro de Sousa reverte tal perspectiva, isto é, mantendo a dissemelhança fundamental entre o exterior e o interior da caverna, sem os desconectar de todo, mas reconhecendo no segundo o âmbito da mais profunda realidade indiferenciada, protótipo do que existe do lado dos entes diferenciados e banhados pela luz, ou ainda, origem e sustentáculo abissais do *logos*¹¹⁸. E que neste ponto estaria a evidência, senão uma sugestão incontornável, da *complementaridade* que se pode flagrar entre a codificação mítica e a codificação lógica a respeito do *Mistério do Horizonte* no

¹¹⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu e Os Comentadores de Platão”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 97.

¹¹⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, p. 65: “Se a Caverna, com as duas outras grandes metáforas que precedem: ‘Sol’ e ‘Linha Segmentada’, está antes (mesmo que aparecesse depois) de se firmar a teoria das Idéias, e se, no tríptico da República, Platão pensa miticamente contra o mito, surpreendemos nela, in statu nascendi, o mítico que dá origem ao lógico; não o que lhe dá início, mas o que o sustenta, do início ao término. Será o logos um subproduto do mítico, como um cosmo é subproduto do Caos? Se fixamos a nossa atenção em ‘subproduto’, e em torno dele revoluímos, o mítico ficará ao lado do caótico, e o lógico, do lado do cósmico. Ou prolongando o jogo por um lance que não chega ao absurdo, estabelecemos a proporção (que, em grego, se diz ‘analogia’): o cosmo está para o Caos como o logos está para o mito, como o produzido está para o produtor. O lógico e o cósmico vinculam-se um ao outro, como um ao outro se vinculam o mítico e o caótico, e os dois vínculos se identificam no que une o produtor com o produzido”.

pensamento de Platão, pois que se Platão ataca o dizer mítico em sua presunção de Verdade, não o faz senão mediante a própria codificação mítica que ataca.

Com efeito, admitindo ser Platão um adventício ao recente mundo presidido pelo *logos*, e recém-partido do mundo significado pelos mitos¹¹⁹, e neste sentido um pensador ainda suspenso sobre os dois tipos de consciência, filosófica e mítica, Eudoro de Sousa entende que no trânsito entre as duas realidades, ainda não decidido por qualquer uma das duas, ou decidido pela primeira, mas pensando mitologicamente contra o mito, o filósofo ateniense ainda misture o mítico (domínio da sensibilidade e da natureza) e o alegórico (domínio do inteligível), afirmando ser aparente e, portanto, não essencial, o fundo obscuro da caverna, em oposição à luz que ilumina o regime diurno da consciência. Apesar de reconhecer na luz extra-caverna a simbólica da luz, e, portanto, da imortalidade¹²⁰, porventura um *Mistério* maior, Eudoro de Sousa não o faz em oposição à obscuridade da caverna, precisamente porque a considera mítica e, por assim o ser, a compreende como imagem do abismo originário da *Origem* de todo o originado, ou, dito de outro modo, a presença do indiferenciado ser de todas as diferenças, igualmente um dimensão superlativa do *Mistério*¹²¹, conforme temos acompanhado na cifra *Horizonte* presente no pensamento de Parmênides e de Heráclito.

Paradoxo com o qual iniciamos este segmento do atual capítulo e que agora retomamos para concluí-lo, dizer o indizível ou intentá-lo, buscando nomear aquilo que precede qualquer linguagem e/ou significar a sua desconcertante experiência numa ambiência já conformada por pensamento e linguagem tomados como artifícios *a*

¹¹⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, p. 64: “Platão é um recém-chegado à presença do presente, recém-partido da presença do passado. Chega ao presente, com nostalgia do passado. Por isso, na caverna, muito de mito se mistura com o alegórico e muito do alegórico intervém no mítico”.

¹²⁰ Para o tema da luz como símbolo da imortalidade, cf. Eudoro de Sousa. “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 169-194. Cf. também: Eudoro de Sousa (2004). “O Mito de Psique e A Simbólica da Luz”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 195-220.

¹²¹ Aqui o saudosismo de Eudoro de Sousa pela pré-helenidade oriental e pré-histórica o leva porventura a preferir que na caverna se mantenham os seus habitantes em dança ritual, à sua própria saída para a luz, neste sentido associada ao abandono da sacralidade, o que caracterizou propriamente, segundo Eudoro de Sousa, a diacosmese antropocêntrica.

posteriori, mais ou menos afastadas do inefável, mas nunca o alcançando e o expressando completamente, dizer o indizível, como referíamos, parece ser a tônica quer na codificação mitológica, quer em sua congênere filosófica (embora para Eudoro de Sousa apenas a filosófica seja limitada e insuficiente) e revela que a capacidade expressiva encontra o seu limite onde se situa uma linha divisória para além da qual ainda se ouve um dizer inseguro de si mesmo, balbuciante, restando apenas um silêncio eloquente para o seu além, o que inspira Eudoro de Sousa a aventar, a propósito de seus estudos acerca de Platão, que talvez “*verdadeiro khorismós* [separação], talvez seja só o limite do dizível, e do indizível”¹²², não sendo a separação referente, todavia, à própria realidade que, por um lado, é comum, aparente, sensível e dizível, e, por outro, inefável e, por assim o ser, misteriosa. Assim, aqui também nos deparamos com o tema do *Horizonte* e com o seu correlato da separação a indicar um profundo *Mistério*. Para Eudoro de Sousa, seja em Parmênides, seja em Heráclito, seja ainda em Platão, como procuramos assinalar, a tentativa da codificação lógica de um fascinante e essencial *Mistério* só se faz possível se o motivo a ser codificado se nos mostre em suas determinação, diferenciação e manifestação, e isto só se dá na ambiência de *Aquém-Horizonte*. Para além do *Horizonte* extremo reina o indiferente e imanifesto a respeito do qual nem há linguagem ou codificação de *Aquém-Horizonte* capaz de lhe desocultar e explicitar, nem o *Além-Horizonte* dispõe de linguagem própria que lhe permita fazê-lo. Por isto nos três filósofos apenas por uma radical metamorfose na comum experiência humana, não provocada por decisão do homem, mas gratuitamente a ele oferecido por uma vontade que lhe excede, torna possível o trespasse do *Horizonte* extremo e a sua indescritível experiência.

De modo que, se o *Horizonte* como cifra diz respeito ao *Mistério* por indicar que para além de si está situado aquele inefável que é mais do que parece ser, isto é, que excede tudo o que é da ordem dos entes, inclusive o mundo como conjunto ordenado destes entes que se dão à perceptibilidade e à discursividade comum dos homens, não menos o é por estar associado a uma *sui generis* experiência transfiguradora ou a própria transfiguração da comum experiência humana, ou ainda, por incitar a desconcertante experiência da revelação da verdade disto mesmo que está para além do *Horizonte* e sobre

¹²² Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 112.

o qual nada se pode dizer sem deixar de limitá-lo e de falseá-lo, o que, de um ponto de vista subjetivo, isto é, para quem a experimenta intimamente, constitui a experiência de conversão do mesmo no outro do mesmo, pelo qual do *aquém-Horizonte* se divisa e se experimenta a fulguração do *além-Horizonte*, ainda que pensamento e linguagem comuns sofram uma paralisia acompanhada de sua transfiguração em silêncio eloquente ou numa teia de cifras de onde se “ouve” a mensagem secreta do *além-Horizonte* originário e por onde dele se pode dizer o que para a lógica discursiva está interdito. Assim o indica o recurso à cifra do *Horizonte* significando um profundo *Mistério*, mais ou menos explícito, sobretudo na codificação mítica, mais ou menos obscuro, na codificação filosófica, demonstrando a relação anunciada no princípio deste segmento entre a “*vivência primordial do horizonte*”¹²³ e a experiência de um “*mistério fascinante*”¹²⁴, sempre apontando para um *além* caracterizado como inefável, e não menos para a experiência de um trânsito (ou transe e *complementaridade*) da consciência mítica à consciência filosófica, do inefável ao dizível, do indeterminado ao determinado, do *Além-Horizonte* ao *Aquém-Horizonte* (e também no sentido inverso em todos e em cada um). Mas o referido trânsito também diz respeito ao par *Origem*-originado e isto enfatiza o que igualmente foi dito antes, isto é, que ao *Horizonte* tomado como cifra do *Mistério* também está associado aquilo que se possa haver por potência originária, “*incógnita e talvez incognoscível*”¹²⁵, ou *Origem*, o que nos exige considerar a própria noção de *Origem* como outra imprescindível cifra no pensamento de Eudoro de Sousa acerca do *Mistério*.

3 – *Origem* ou Princípio Primordial

Ainda permanecendo no âmbito da crítica às “histórias das origens” do pensamento filosófico da Grécia e mantendo-se na intimidade da cifra *Horizonte*, por um lado, e já adentrando na esfera do trânsito do culto à *Poesia*, isto é, do problema da gênese poética da mitologia, por outro, o tema da *Origem* ou do *Princípio Primordial* emerge no pensamento de Eudoro de Sousa como outra cifra incontornável de sua concepção de

¹²³ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 13.

¹²⁴ *Idem, ibidem*.

¹²⁵ *Idem*, p. 15.

Mistério. Vejamos porquê. À partida, uma exigência se nos assoma à tarefa de explicitar o sentido que *Origem* adquire no pensamento de Eudoro de Sousa, exigência que o próprio pensador não perde de vista ao longo de sua reflexão de cerca de quatro décadas, e que consiste em diferenciar “*Origem*” de “início”, com as consequências mais relevantes para todo o seu pensar, sobretudo no que diz respeito à polaridade tensional entre mito e *História*. Para esta polaridade convergiu o seu pensamento no derradeiro livro publicado¹²⁶, e para aí se encaminhará parte substantiva do nosso esforço investigativo nesta tese a respeito do pensamento de Eudoro de Sousa, e que tem como cerne a possibilidade ou a impossibilidade de a *História*, considerada como Ciência, isto é, o conjunto da produção historiográfica e/ou as concepções teóricas sob as quais são produzidas as historiografias, se abrir para a ocorrência da experiência do que aqui estaremos tentando demonstrar como *Mistério*. Abrir-se e seriamente considerá-la. Eis um primeiro passo.

A anunciada necessidade de distinção será decisiva na concepção de Eudoro de Sousa, que já assinalamos no segmento anterior, acerca de um suposto e comumente aceito como auto-evidente e irrevogável trânsito do *mythos* ao *logos* naquilo que passou a ser chamado de “*milagre grego*”. Com efeito, para Eudoro de Sousa, *Origem* e início não são palavras perfeitamente sinônimas, muito menos equivalentes as realidades que designam¹²⁷. Início se diz a propósito do arranque de um processo regido pelo encadeamento necessário de antecedentes e subsequentes, arranque fixo no momento de sua ocorrência e que deixa de estar presente com o avançar do processo, não permanecendo neste processo senão como uma referência vaga e longínqua daquilo mesmo que parece ser, isto é, “início”. Ademais, a determinação deste “início” é, conforme Eudoro de Sousa, invariavelmente arbitrária, pois que o seu reconhecimento e a sua eleição como tal estão necessariamente subordinados à escolha prévia do objeto da

¹²⁶ - Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

¹²⁷ *Idem*, p. 65. Ao comentar que Platão teria pensado mitologicamente contra o mito, afirma Eudoro de Sousa, evidenciando a distinção que faz entre “*Origem*” e “*Início*”: “*Se a Caverna, com as duas outras metáforas que precedem: ‘Sol’ e ‘Linha Segmentada’, está antes (mesmo que aparecesse depois) de se firmar a teoria das idéias, e se, no tríptico da República, Platão pensa miticamente contra o mito, surpreendemos nela, in statu nascendi, o mítico que dá origem ao lógico; não o que lhe dá início, mas o que o sustenta, do início ao término*”. Cf também: *idem*, p. 71: ao comentar a pré-história como o “lugar” próprio do mítico, da sensibilidade e da natureza, “lugar” que seria o “antes” que a *História* acontecesse, diz Eudoro de Sousa: “*Mas atenda-se bem a que aquele estar ‘antes’ não significa simplesmente um estar antes do início da história, mas sim o estar antes de todo o curso da história, desde o início até o término*”.

atenção de quem o determina (um ente originado e não a sua *Origem*), e para que, por intenção retroativa, se busca o que supostamente teria sido o seu início, podendo, todavia, mudar tão logo se mude o objeto iniciado em questão ou a perspectiva em que esse mesmo objeto é analisado. *Origem*, por sua vez, considerando-se qualquer processo com a sua constitutiva noção de temporalidade, não se limita a um início, antes preside “tanto ao meio e ao término quanto ao início”¹²⁸, constituindo uma presença que não passa com a passagem do tempo¹²⁹. Neste sentido, o que Eudoro de Sousa chama de *Origem*, em franca oposição a “início”, “não é um pré-liminar – é um sub-liminar; não é um pré-histórico – é um sub-histórico; não é um pré-consciente – é um sub-consciente”¹³⁰. Isto significa que a *Origem*, como a entende Eudoro de Sousa, não se subsume à noção de “pré”, com o vulgar sentido do que veio imediatamente antes daquilo que se estabeleceria temporal e conscientemente (o que no pensamento de Eudoro de Sousa equivale a “historicamente”), deixando de ser aquilo que é com o advento deste mesmo temporal-consciente, mas que se dá a ver, ou antes, a pressentir, como uma presença subjacente, a despeito de sua ocultação naquilo que é temporal e consciente, e por isto presença misteriosa, uma desconcertante presença sobre a qual a capacidade lógico-discursiva se converte em incapacidade de representar e significar. Trata-se de um fundo necessário e permanente em sua nudez seminal, que trespassa habitualmente insuspeito, mas inextinguível, tudo o que é fático, objetivável e circunstancial. Assim Eudoro de Sousa considera, desde o ponto de vista dos seus estudos sobre a religião dos gregos já considerados históricos¹³¹, o sacrifício dos Pelasgos ante-históricos aos deuses inominados¹³² que indômitos prorrompem na consciência religiosa olímpica¹³³, como

¹²⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 102.

¹²⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 71.

¹³⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu e Os Comentadores de Platão”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 108.

¹³¹ Dizer que algo é “histórico”, como considera Eudoro de Sousa referentemente à religião olímpica dos gregos, significa enfatizar que se trata de uma época em que supostamente o *Logos* teria suprimido o *Mythos*

¹³² Cf. Eudoro de Sousa (2000). *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 74: “Outrora os pelasgos sacrificavam e oravam aos deuses, sem que os nomeassem, pois nem sequer sabiam que eles tivessem nomes. Só mais tarde, pelos Egípcios, vieram a conhecer os nomes dos deuses, nomes que passaram, então, a usar nos actos sacrificiais e que, depois, transmitiram aos gregos. ‘Mas’ – prossegue Heródoto –, ‘donde nasceu cada um dos deuses, se sempre existiram e de que forma são, isso, sabem-no os gregos, por assim dizer, desde ontem ou anteontem. Pois foram Homero e Hesíodo... que deram a teogonia aos helenos e, aos deuses, os respectivos cognomes’”.

¹³³ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 104.

parece ser o caso dos cultos eleusinos. Decerto que esse fundo irrompe no histórico e no consciente a partir do que se possa chamar de “*pré-histórico*” e de “*pré-consciente*”, mas permanecerá sempre apartado do “meio-dia” quer da *História*, quer da consciência, “*como incertas imagens de sonho, que por instantes emergem do subconsciente, mas que a visão lúcida não consegue fixar dentro dos limites da consciência*”¹³⁴.

Também chamada por Eudoro de Sousa de fonte originária de tudo o que veio a ser, assim como de tudo que poderá vir a ser ou de todo devir possível, e mantendo-se presente em qualquer momento daquilo que o pensamento lógico-discursivo entende como processo, isto é, evidenciando-se em sua peculiar perenidade, a *Origem* constitui, conforme Eudoro de Sousa, um campo em que a “*razão razoante*”¹³⁵ se detém incapaz de racionalizar aquilo que, sendo o originário absoluto, a tudo dá razão, inclusive à própria capacidade humana de racionalização e de codificação lógica¹³⁶. Eis aqui mais uma vez a recorrência do motivo que justifica o uso de cifras, desta feita a cifra “*Origem*”, para o incomensurável esforço de dizer o indizível, como Eudoro de Sousa reconhece ser próprio da codificação mítica, mas também, embora menos evidente, da codificação filosófica, de acordo com a sua tese da *complementaridade* entre as duas codificações. Ainda mais se enfatizarmos que em ambas as codificações este campo inacessível à “*razão razoante*” se situa no além-*Horizonte* extremo como fonte genesíaca e/ou como o Indiferenciado, cujo vislumbre só se faz possível não por esforço e artifício apenas humano, senão por revelação e conversão. Transfiguração, numa palavra. E vimos como em Homero é no Oceano envolvente de toda a terra que está a *Origem* de tudo que devém, ou a potência teocosmogônica figurada ou cifrada nas águas primordiais. Assim também em Hesíodo, o Caos ou o Abismo, em qualquer dos casos fonte originária e limite escatológico de Céu, Terra, Tártaro e Mar (talvez pré-figurações do que seria chamado de os quatro elementos fundamentais), nebulosa morada da Noite situada no Abismo aberto além do *Horizonte*.

¹³⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 74.

¹³⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 5.

¹³⁶ *Idem*, p. 49: “*Pesado encargo o do homem! Querer apropriar-se, como originado, da sua própria origem. Racionalizar o que a tudo dá razão. Querer tocar na realidade de que se perdeu, quando o sujeitaram à sujeição de ser o sujeito da objetividade, da objetividade-planetária*” (...).

No que concerne à codificação filosófica e à tentativa primeira de se construir uma *História* da Filosofia, como expressa na *Metafísica*, de Aristóteles, especialmente em seu Livro A, é em torno de uma imprecisão do Estagirita acerca da noção de *Origem*, como a considera Eudoro de Sousa, que o mitólogo luso-brasileiro encontra a oportunidade de expor o seu próprio entendimento do sentido que *Origem* (e também *Origens* ou *Princípio Primordial*) adquire em seu pensamento, o que justificará, assim o estaremos sustentando, tomá-la como cifra do *Mistério*. Dupla imprecisão, segundo Eudoro de Sousa. Por um lado, no esforço de Aristóteles em dizer como os pensadores gregos anteriores a ele – primeiro proponente das causas de todos os entes – pensaram a primeira causa de tudo o que é, o filósofo não deixou de incorrer na quase irresistível sedução de equiparar *Origem* e início, própria de historiadores, subjugando a primeira à segunda, numa explícita demonstração, conforme Eudoro de Sousa, de que, neste caso como em geral no que diz respeito a tudo que é tomado como historiável, os antecedentes, próximos ou longínquos, encadeados em necessário processo causal, não são identificados senão tendo como referência, também necessária, quer o objeto eleito pela atenção do historiador ou do sujeito do discurso, quer o próprio sujeito em questão, o que, a rigor, para Eudoro de Sousa é dizer o mesmo. Por outro lado, a inexatidão acusada por Eudoro de Sousa em Aristóteles assenta numa confusão do Estagirita referente não ao fato de Tales ser reputado como o primeiro filósofo, nem por considerar a Água como Princípio Primeiro, senão por esse Princípio ter sido tomado desde um ponto de vista material, isto é, de modo limitado como elemento natural, mas não no sentido que, por exemplo em Homero, o Oceano é equiparado às Águas Primordiais.

Na afirmação que inaugura o Livro A da *Metafísica*, segundo a qual “*todos os homens por natureza desejam saber*”¹³⁷, Aristóteles anuncia a conceção que, orientando a sua investigação nesta obra, funda e atravessa séculos de tradição filosófica, qual seja, conhecer é saber as causas primeiras e os princípios de tudo o que é enquanto é. Nisto consiste a *Metafísica*, uma ciência universal “*que se ocupa das realidades que se encontram acima das físicas, das realidades ‘transfísicas’ e, como tal, contrapõe-se à ‘física’*”¹³⁸, ou ainda, “*toda a tentativa filosófica do pensamento humano dirigida a*

¹³⁷ Cf. Aristóteles. *Metafísica*. 985a apud SOUSA 1975, p. 81.

¹³⁸ Cf. Giovanni Reale (2001). *Introdução a Aristóteles* (tradução: Artur Morão). Lisboa: Edições 70, p. 37.

transcender o mundo empírico para alcançar a realidade metaempírica”¹³⁹. Daí que, diferentemente de quem apenas segue a opinião geral, ou de quem unicamente conhece os entes intra-mundanos por experiência, arte ou ciência, o sábio é aquele cujo conhecimento está em grau máximo afastado das sensações, constituindo a Metafísica, portanto, a Filosofia primeira, um saber das causas primeiras, não orientado nem para a utilidade, nem para a necessidade, senão que tem o seu fim em si mesmo, sendo por isto um saber livre e a mais divina das ciências.

Considerando que o saber de cada coisa implica conhecer a causa primeira, Aristóteles reconhece que desde tempos imemoriais os homens, ainda que em muitos aspetos escravos de suas contingências espaço-temporais, por sua própria natureza sempre demandaram conhecer a verdade indagando acerca de suas origens ou causas. Em seu projeto de Filosofia primeira ou Metafísica, propõe quatro causas fundamentais (material, eficiente, formal e final), não sem antes considerar, à maneira de um procedimento historiográfico, o que antes dele se investigou acerca da verdade das coisas que são. Entendeu ter verificado que todos os filósofos anteriores à sua proposta de Metafísica testemunharam a correção de sua classificação quanto às causas (quantas e quais são), ainda que tenham se limitado a apenas referir o princípio entendido como matéria, e mesmo assim, de modo simples, superficial e obscuro. Assim o teria sido em Tales, Anaxímenes e Diógenes, Hipaso e Heráclito, Empédocles, Anaxágoras, Pitágoras e os pitagóricos, Parmênides, Meliso, Xenófanes, bem como em Platão. Todavia, malgrado a incapacidade de os filósofos anteriores ao seu projeto de Filosofia primeira abordarem qualquer outro tipo de causa, senão a material, considerando o ser das coisas numa perspectiva unicamente estática e negligenciando o ponto de vista dinâmico, o que lhes exigiria tomá-lo em seu desenvolvimento, em seu devir, em seu gerar-se e em seu corromper-se, para Aristóteles, ainda assim, cumpria investigar o problema dos princípios, atentando para o modo como o fizeram os mais antigos que ele, ou senão, de feição parecida.

¹³⁹ *Idem*, p. 36.

Para Eudoro de Sousa, é incontestável que Tales de Mileto se afigura como o primeiro nome da primeira página do primeiro historiador da filosofia. Contestável ou ao menos motivo de perplexidade e impulso para uma profícua especulação, todavia, é o modo como Tales emerge das páginas dessa certidão de nascimento da Filosofia na Grécia, trazendo-nos de volta ao problema que envolve o par *Origem* e início. Eudoro de Sousa entende que Aristóteles não põe em questão por que a água em Tales é o princípio de tudo. Parece reproduzir a opinião de outros sem, no entanto, concordar ou discordar da transposição que faz Tales, segundo Eudoro de Sousa desde a sua tese da complementaridade das codificações, da visão mitológica de Homero para o plano da especulação cosmológica. Aqui Eudoro de Sousa encontra um campo fértil para o desenvolvimento da sua investigação sobre o *Mistério* das origens (ou acerca da *Origem* como cifra do *Mistério*, como é a nossa intenção), considerando o problema das origens de todo o filosofar e recorrendo às evidências contidas na filosofia originada, como é o caso da *Metafísica*, de Aristóteles. Sem pretender escrever uma *História* da Filosofia Grega, antes sempre atento ao paralelismo ou, talvez, à convergência entre a codificação mítica e a codificação lógica do *Mistério* do *Horizonte*, Eudoro de Sousa levanta uma hipótese que conduz toda a sua investigação em *Horizonte e Complementaridade*: o tema do *Mistério* das origens (bem como do mistério das diacosmeses e das catábases), próprio das narrativas mitológicas, encontrado(s) em todas as épocas e sob as mais diversas formas, exerce papel fundamental onde Aristóteles fala da primeira origem dos entes e término de sua corrupção.

Pela afirmação de Aristóteles acerca do Milésio inaugurador do pensar filosófico na Grécia, assertiva situada num contexto em que também o Estagirita discorre acerca dos primeiros autores de teogonias, em cuja opinião o Oceano e Tétis são os pais da geração, portanto, intimamente associada ao pensar mítico, não fica decidido, segundo Eudoro de Sousa, se Aristóteles aprova ou desaprova a transposição de Tales da visão mitológica testemunhada por Homero para o plano da especulação cosmológica. Tampouco é claro se Aristóteles sabia por que a água no pensamento de Tales é o princípio de tudo. O que se evidencia no referido texto da *Metafísica*, isso sim, é que Aristóteles reproduz a opinião de outros sem concordar ou discordar da mesma. Não que não o soubesse, necessariamente, mas não fica explícito no texto. De qualquer modo, conhecedor ou ignorante, para Eudoro de Sousa, em questão está o problema do trânsito

da “*filomitia*” à “*filosofia*”, ponto fundamental para a compreensão do tema deste segmento. Com efeito, Eudoro de Sousa reconhece aqui um aspeto do autêntico problema da *História* da Filosofia antiga (a rigor, problema fundamental da *História*, como veremos em capítulo propriamente dedicado ao tema), problema que, se confrontado sem escusas e esquivas nos põe inexoravelmente diante da aceção de maior alcance no pensamento de Eudoro de Sousa referentemente à realidade por ele designada por *Origem*: o (...) “*sempre renunciado e nunca resolvido problema das origens daquele género de humano saber, que, entre os gregos, apelidado foi de filósofico*”¹⁴⁰. Porque a *Origem* não é início, como vimos, Eudoro de Sousa entende que Aristóteles, em seu ímpeto de historiar a filosofia, revelando neste ímpeto a sua intenção de expor a sua doutrina das quatro causas e encerrar os seus mais remotos antecessores na categoria da causalidade material, conduzindo-nos assim deliberadamente para as origens de seu próprio pensamento e nem tanto da Filosofia em geral, teria instituído o equívoco que perdurou pela tradição filosófica do Ocidente e que acusa na obra de Tales o caminho tomado pela física, isto é, o caminho que vai do *mythos* ao *logos*.

Nesse ponto entende Eudoro de Sousa residir a maior fragilidade de toda e qualquer suposta *História* das origens do pensamento filosófico da Grécia, a começar com o referido texto de Aristóteles, isto é, insistir no propósito de construir uma ponte sobre o abismo que separa o *mythos* do *logos*. E o fazer desde o ponto de vista da consciência desperta e respaldada por sua própria concepção de *História* das Origens, redundando o esforço na preterição do primeiro pela afirmação do segundo, o que desconsidera a possibilidade de entre ambos não haver trânsito possível, senão apenas o próprio e intransponível abismo, esquivo a qualquer propósito de historiá-lo. Disto resulta, segundo Eudoro de Sousa, a confusão entre *Origem* e início. Igualmente daí a infortunada convicção dos historiadores, ainda segundo Eudoro de Sousa, de que “*a ‘originalidade’ tinha de ser estabelecida exclusivamente no início da história*”¹⁴¹. Infortunada porque

¹⁴⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “A Água de Tales e A Estíge de Homero”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 127.

¹⁴¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de um Livro Inédito). In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 131.

impossível se mostra encontrar na própria Filosofia já constituída, e assim o intenta Aristóteles na *Metafísica*, um princípio do humano filosofar, como impraticável sempre será reconhecer a autenticidade da *Origem* recorrendo apenas ao que é originado. Por este expediente, como já assinalamos, quando muito se traça um segmento que liga o agora a um seu presumido antecedente extremo a que se atribui o nome de início. De modo que ao mito não pode ser atribuída a qualificação de precursora da Filosofia, mesmo porque será incontornável reconhecer que a Filosofia, e assim o faz Eudoro de Sousa, uma vez começada, será sempre recomeçada toda vez que o homem deixar-se tomar por sua perplexidade constitutiva, não limitada ao seu presumido início histórico, mas experimentada como iniciação, isto é, mais como revelação no originado daquilo que verdadeiramente é original. Assim, para Eudoro de Sousa, referentemente às tentativas de historiar a Filosofia, dois ou três caminhos apontam para a sua falência: ou bem “*na história das origens do pensamento filosófico dos gregos, qualquer coisa anda mal contada*”, ou “*não há maneira alguma de contar uma ‘história das origens’, porque as origens não têm história, ou que, se a têm, não podem elas ser remetidas para o capítulo dos ‘precursores’, sem que deixem de o ser*”¹⁴². Ou ainda, ambos os caminhos.

As Origens (ou a *Origem*) não têm *História*. Esta é, pois, uma constatação que emerge da perquirição de Eudoro de Sousa a respeito do trânsito da *filomítia* à *filosofia* ou do que passou a ser chamado de *História* da Filosofia Antiga Grega, e que desempenhará papel decisivo em sua crítica à *História*¹⁴³, assim como na configuração de sua conceção de *Origem*. Por isto Eudoro de Sousa passa ao largo de pretender contá-la melhor, ou sequer de contá-la, ao fazer a crítica à *História* das origens do pensamento filosófico na Grécia. Quando muito se mantém atento a uma fenomenologia do pensamento filosófico da Grécia em seus momentos iniciais, sem confundir o seu sempiterno recomeçar com qualquer noção de início e/ou de precursores. E o “*mal contado*” acima assinalado consiste no fato de que, no dilema que pretende opor *mythos* e *logos* a favor do segundo, impossível será, a tomar Tales como o primeiro filósofo, encontrar lugar em que se fixe uma presumida origem da Filosofia como disciplina

¹⁴² Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, pp. 52-53.

¹⁴³ - Veremos no capítulo sobre *História*, o quarto capítulo desta tese, que, pelo mesmo motivo agora apresentado, a *História* não pode jamais tratar da *Origem* e do que é originário.

autônoma e autárquica. Isto porque, para Eudoro de Sousa, Tales não confundiu a água originária com a água natural, como o entendeu Aristóteles, para quem “*a água, como suporte da terra, carecia, ela própria, de um suporte para si*”¹⁴⁴. E de não ter incorrido em tal equívoco, Eudoro de Sousa está convencido de que Tales faz a sua aparição na *História* da Filosofia estabelecida por Aristóteles e confirmada por toda a doxografia que lhe seguiu – embora com o sinal da imprecisão – como o primeiro de todos os que filosofaram, não porque passou a pensar a realidade contra o filómito Homero¹⁴⁵, mas por motivo superior a esta vulgar concepção. Com efeito, para Eudoro de Sousa, provavelmente não estando Tales para além de toda a religião e *Poesia* coetâneas do seu pensar, a água tomada como o princípio filosófico da geração e da corrupção ainda se revestia dos mitológicos atributos da Estige cantada como princípio divino e mistérico por poetas que ainda eram teólogos, mas não a elementar ou natural água dos físicos já filósofos, nem tampouco dos físicos já cientistas. Assim, em Tales, Eudoro de Sousa entende que, tanto ou mais importante que a idéia da água como o princípio de tudo na origem da Filosofia, e este o real motivo de sua relevância nos princípios do filosofar, é a noção entrevista de que o pensamento filosófico tenha arrancado subitamente da visão de “*todas as coisas, em uma só*” e de que este é, propriamente, o sentido mais contundente de *Origem* ou *Princípio Originário* em Tales. De modo que Tales, para Eudoro de Sousa, é mencionado na *Metafísica* como o primeiro filósofo não devido à declaração de que o primeiro princípio de tudo fosse a água, materialmente considerada, mas por ter sido o primeiro a falar de tudo, como de uma coisa só, ou seja, de ter dado o primeiro passo para a especulação filosófica ao afirmar que *há panta tà ónta* (todas as coisas, em uma só) constituía o princípio de todas as coisas, em conformidade com a água estígia da codificação mítica. Daí que para Eudoro de Sousa, diferentemente do que dá a entender Aristóteles no livro A da *Metafísica*, o Indiferenciado (todas as coisas, em uma só) entrevisto na água primordial de Tales teria sido a primeira cifra da codificação filosófica do fascinante mistério do horizonte, e como tal de um profundo *Mistério*, mais do que causa material, obscura e superficial.

¹⁴⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1975, p. 56.

¹⁴⁵ *Idem*, p. 127.

A idéia de *Origem* assim concebida também faz a sua retumbante aparição no pensamento de Eudoro de Sousa a respeito do que o pensador entende ser o trânsito do culto no drama ritual, experiência em que o homem agia e sabia a sacralidade da existência por sua ação silente e não circunscrita ao tempo cronológico, à *Poesia* e, concomitante a esta, à Mitologia, ambas constituindo um dizer mediado daquilo que antes era imediatamente agido, isto é, daquilo que possuía o seu pleno sentido na ação. Embora o tema venha a ser melhor desenvolvido no capítulo referente à *Poesia*, o modo como Eudoro de Sousa o concebe, em muitos aspectos paralelo à discussão acerca da suposta passagem do *mythos* ao *logos*, nos exige considerá-lo se a nossa intenção é dizer em que consiste a *Origem* em seu pensamento e porque é tomada nesse estudo como cifra do *Mistério*.

Intimamente conjugado com a questão acima referida do trânsito da *filomítia* à *filosofia*, Eudoro de Sousa aqui ressalta o problema da expressão escrita na passagem entre modos de consciência religiosa, trânsito experimentado no vórtice de uma crise transfiguradora como um processo de afastamento paulatino do que já temos chamado de *Origem*, *Origens*, *Princípio Primordial* ou *fonte originária*, cuja operacionalidade já considerada desde um ponto de vista histórico, pode ser vislumbrado na própria história da religião grega, como diz Eudoro de Sousa a respeito do desenvolvimento histórico de todos os mitos que viveram no mundo Antigo: (...) “na origem, um culto, no qual, o mito se não distingue do rito – no meio, cisão da unidade original, e libertação do mito, pela poesia –, no fim, regresso do mito, poeticamente relatado e filosoficamente interpretado, ao mesmo rito, que nunca deixara de ser celebrado. Estes três momentos são bem conhecidos na história da religião grega, onde é costume designá-los respectivamente por religião pré-helénica, reforma de Homero e sincretismo helenístico”¹⁴⁶. Destacamos os dois primeiros momentos assinalados para discutir o que nesse segmento do capítulo nos interessa. Importa dizer, antes de continuarmos, que aqui estamos diante de um dos modos como Eudoro de Sousa concebe a *Poesia*, importante, não restam dúvidas, mas não o mais relevante e decisivo, segundo cremos, isto é, como um artifício humano pelo qual se põe em curso o afastamento referentemente à *Origem*, cuja consideração nos

¹⁴⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 68.

abrirá uma clareira para o vislumbre da própria *Origem* como entendida por Eudoro de Sousa. Deste modo compreendendo a *Poesia*, num primeiro momento, Eudoro de Sousa salienta o problema das origens, buscando resolver o problema do que chama de “*necessário trânsito do culto à poesia*” ou ainda, “*o problema da gênese poética da mitologia*”¹⁴⁷. Ao focar o problema do referido trânsito, Eudoro de Sousa apresenta, sem que isto fosse neste passo a sua intenção fundamental, a sua concepção de *Origem* em explícita convergência com o seu entendimento acerca da cifra *Horizonte*.

Indiferenciação entre deuses, homens e o mundo constitui aquilo de que, através da atribuição de nomes e cognomes aos deuses pelos poetas, a *Poesia* e a Mitologia em sua gênese comum, conforme Eudoro de Sousa, se foram paulatinamente afastando, restando-lhes apenas uma vaga e vazia lembrança da experiência direta daquela mesma indiferenciação, à maneira de um dizer de quem ouviu dizer sem a ter experimentado, alcançando, quando muito, o *status* de teogonia ou de teologia. A experiência do Indiferenciado é, pois, o primeiro momento assinalado por Eudoro de Sousa na *História da Religião Grega* e expressa na indissolubilidade de rito e mito¹⁴⁸. E para Eudoro de Sousa foi Heródoto quem primeiro acusou esta indistinção originária, que veremos estar no cerne da própria concepção eudoriana de *Origem* e cujo fulgor constitui o que entendemos ser a invisível luz do *Mistério*, ao afirmar que os Pelasgos ante-históricos ou ante-helênicos, sem saberem os seus nomes, sacrificavam e oravam aos deuses em atos extático-cultuais, transmitindo essa religiosa prática-cognoscente aos gregos, muito mais tarde, mediada por concepções religiosas egípcias e de modo já radicalmente transfigurado. Heródoto reconhece em Homero e Hesíodo, o momento em que os gregos passaram a nomear e a cognominar o que antes dos gregos já considerados históricos era cultuado em sua sacra perenidade, isto é, uma “*realidade outrora con-sentida e con-vivida por todos*”.

¹⁴⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 68.

¹⁴⁸ *Idem*, pp. 68-69: “Mito e rito aparecem, aqui, como dois aspectos do mesmo fenómeno: o rito, como mito em actos, o mito, como rito em imagens. No drama, que é, por assim dizer, a viva substância da consciência religiosa, as imagens aderem intimamente aos actos; e, de tal maneira, que, acto e imagem, podem e devem ser considerados como dois pólos – o anímico e o corpóreo –, do mesmo ser vivente: o mito é corpo do rito, o rito é alma do mito, o composto é drama ritual, unitivo, pelo qual os deuses são presentes aos homens e os homens conhecem a presença dos deuses”.

os participantes num drama ritual”¹⁴⁹. Assim, quer a epopeia Homérica, quer a teogonia hesiódica, ambas assinalam, conforme Eudoro de Sousa, uma metamorfose da consciência religiosa entre os gregos, experimentada como profunda crise religiosa, cujo ápice ou resolução teria sido o que os historiadores modernos chamam de “reforma homérica” (seguida e confirmada por Hesíodo), pela qual se deu a passagem do caos pelásgico ao cosmos grego, ou, dito de outro modo, a diacosmese em que os chamados mitos gregos são pela vez primeira e poeticamente relatados. A isto Eudoro de Sousa considera o despertar da consciência grega, despertar da religião grega do sono do seu culto, gênese da Mitologia através da *Poesia*, ou gênese da *Poesia* que, ao nomear os deuses, emerge como um dizer mitológico¹⁵⁰.

Mas aqui o sentido de gênese associado à *Poesia* e à Mitologia equivale ao que acima ficou dito sobre “início” em contraste com *Origem*, ainda que Eudoro de Sousa também a chame de *Origem*, como expresso no título de seu estudo sobre o tema, estudo que agora nos ocupa mais diretamente. Início da consciência grega; início da *História* grega e, a partir daí, de tudo que passou a se chamar *História* e, consequentemente, historiável; início da Mitologia; início da *Poesia*. E por ser início, nada ou muito pouco revela do que aqui estamos demandando como cifra do *Mistério*, isto é, as Origens ou a *Origem*. É neste sentido que Eudoro de Sousa entende ter sido a gênese da *Poesia* e da Mitologia o “*pecado original*”¹⁵¹ da consciência helênica. E de assim o conceber, Eudoro de Sousa deixa transparecer o sentido que *Origem* adquire em seu pensamento, pois que “*pecado original*” significa aqui, carregado pela negativa aceção que a expressão tomou na liturgia judaico-cristã, o afastamento da sacralidade do Princípio e o olvido a que o

¹⁴⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 80.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 75: “‘Homero e Hesíodo’, na linguagem de Heródoto, quer, pois, dizer: a consciência grega desperta, e é despertada, pela poesia para a mitologia, ou, pela mitologia para a poesia”; Cf. também: *Idem*, p. 80: “A celebração dramática, em que participam deuses e homens, mas em que não se distinguem ainda, a parte dos deuses e a parte dos homens, passou a narração poética de um agir divino sobreposto ao agir humano”.

¹⁵¹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 107: “Tentamos entrever essa situação auroral (ou crepuscular?) para que a antropologia ainda há pouco apontava falando de mentalidade primitiva, e certa psicologia persiste em designar como unidade do inconsciente. Se, na verdade, existiu, a história nos mostra, em todos os tempos e lugares, o gradual distanciamento de tal situação, de maneira que a própria consciência se determinaria por esse mesmo distanciar-se, o homem, da unidade originária, levando o gosto amargo da lembrança e a doce agrura da esperança. Assim, talvez a origem da mitologia, como procuramos sugerir-la, se pudesse entender como o ‘pecado original’ da consciência helênica”.

surgimento da Grécia histórica, racional e apolínea, cujo início se situa no surgimento da Mitologia e da Poesia com Homero e Hesíodo, legou àquela unidade primitiva, primitiva forma de consciência religiosa, ou ainda, como diz Eudoro de Sousa, “*distante e intangível estrela crepuscular, que a etnologia denomina ‘mentalidade primitiva’, a história sagrada, ‘bem-aventurança edénica’, e a psicologia ‘ingênua unidade da subconsciência’*”¹⁵², unidade expressa na indissolubilidade de rito e mito, dançada ou agida no mutismo ritual antes do “pecado”, e, a partir do mesmo “pecado”, apenas verbalmente expressa, mas já apartados ação e conhecimento. Esta “*estrela crepuscular*” Eudoro de Sousa a concebe como *Origem* ou Princípio Originário e perene, evocado por Heródoto como uma fulgurante imagem ante-helênica do passado mais remoto da humanidade ou da mais profunda região da consciência humana, a despeito de sua ocultação no que veio a se chamar *História*, já esta tomada como ambiência processual em que, como vimos, se deu o trânsito entre diferentes modos de consciência religiosa na Grécia Antiga. Esta remota ancestralidade, bem como esta abissal profundidade da consciência humana a caracterizar o que aqui temos acusado como *Origem* no pensamento de Eudoro de Sousa já tivemos oportunidade de mostrar ser também constitutivo da cifra *Horizonte*, perfazendo por isto uma significativa convergência pela qual se pode apontar modos distintos e cifrados de Eudoro de Sousa designar o mesmo *Mistério*.

Todavia, pese embora termos encontrado relevante consonância entre os significados de *Origem* e de *Horizonte* como cifras do *Mistério* nos estudos de Eudoro de Sousa sobre o que denomina *Origem* da *Poesia* e da Mitologia, nem a *Poesia* pode ser tomada apenas como sinal de um afastamento humano com relação ao divino, ou ocultamento da *Origem* no verbo do originado à maneira de um “*pecado original*”, como o veremos com o devido desenvolvimento no capítulo dedicado à *Poesia*, nem tampouco a Mitologia. Se a Mitologia pode ser considerada, por um lado, o dizer que, ao fazê-lo com a intenção de explicitar os mitos, não faz senão dar início a um processo de sua alegorização e, portanto, da tentativa de intelectualização do que, enquanto permaneceu inatingível para qualquer discurso a seu respeito, excedeu toda capacidade intelectual¹⁵³,

¹⁵² Cf Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: Dioniso em Creta e Outros Ensaios (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 82.

¹⁵³ - Sobre o tema da relação entre Origem, Mito e Mitologia Cf. Paulo Borges. “Imaginário e Mitologia”. Disponível em: <https://pauloborgesnet.wordpress.com/textos>. Acesso em: 17/09/2017: (...) “a originária plasmação da experiência humana em imagens vividas, onde se indissociam o pensamento e a acção, e que

por outro, será através de uma teoria da Mitologia não reduzida ao simples relato de mitos tradicionais ou convencionais à maneira de uma tábua de extrínsecas correspondências entre imagens e conceitos ou noções, que deve vir à luz a natureza própria do supracitado trânsito entre os momentos deste processo assinalado por Eudoro de Sousa na *História da Religião Grega*. Também e especialmente será por essa teoria da Mitologia, alvo mais elevado de todo o trabalho intelectual de Eudoro de Sousa em décadas de investigação, culminando com as duas obras de sua maturidade, *Mitologia* e *História e Mito*, que se poderá assinalar e compreender a reintegração dos três referidos aspetos históricos na unidade fenomenológica de onde procedem, isto é, num “*passado que é, agora, o mesmo que foi, outrora*”¹⁵⁴, não se limitando, portanto, à noção de início, antes se manifestando como aquilo que é eterno no homem¹⁵⁵, no mundo e em todos os entes intra-mundanos. Esta *Origem* sempiterna constitui o alvo de uma teoria da Mitologia que efetivamente demande a mais radical veracidade do mito. Uma teoria da Mitologia assim concebida deverá ser capaz de nos levar à compreensão do que Eudoro de Sousa designa por *Origem*, erguendo-se por isto em nosso estudo a necessidade incontornável de também considerarmos a própria Mitologia, assim como as correlatas noções de mito e, sobretudo, daquilo que Eudoro de Sousa chama de “*mítico*” ou “*impulso criador de mitos*”.

assumem assim a função de arquétipos, no sentido de referenciais primeiros e últimos que parecem estruturar todo o domínio da forma e da manifestação, ou seja, todo o pensar, dizer e fazer, precedendo, possibilitando e condicionando as suas várias interpretações e sobrevivendo a todas as tentativas de redução a outros princípios explicativos. O que parece acontecer, como tem sido reconhecido, é que o mito, como narrativa imagética e dramática instauradora de sentido, sempre que não abstraído da concretude da sua emergência experiencial, cultural e humana – frequentemente de natureza religiosa, cultural, ritual e extática -, remete para uma vivência anterior à sua objectivação como um mito, com as características formais apontadas. É que o seu próprio enunciado como tal significa que já emergiu da originária experiência mítica a consciência conceptual, tornando possível a mito-logia e todas as suas hermenêuticas que, continuando-a, dela derivam”.

¹⁵⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 69.

¹⁵⁵ - *Idem, ibidem.*

4 – Mito e Mitologia: Mítico ou Impulso Criador de Mitos Como Cifra do Mistério

A norma do dia não entende a paixão da noite, assim como a plena vigília não pode entender o sono profundo¹⁵⁶. Assinala Eudoro de Sousa deste modo a insuficiência que ensombra a tentativa humana de racionalmente conferir sentido à realidade em seus fundamentos originários, intento cujo início (e não a *Origem*) se deu ainda no mundo mítico-religioso em que os deuses se presentificavam aos homens e estes conheciam intimamente a presença dos deuses¹⁵⁷ mediante a experiência de indissociabilidade entre mito e rito. Este momento fenomenológico (e não histórico) da Religião Grega, segundo Eudoro de Sousa, teria sofrido um primeiro golpe separador de suas componentes (mito e rito) na verbalização acerca do sagrado empreendida por Homero e Hesíodo, primeiros poetas gregos conhecidos a nomear e cognominar os deuses antes celebrados em silêncio rítmico¹⁵⁸ pelos Pelasgos. Esta verbalização, oral, escrita ou ambas, lembremos ainda uma vez, é compreendida por Eudoro de Sousa como a origem poética da Mitologia, ou mais propriamente o seu início, e, neste seu primeiro sentido, a Mitologia se apresenta como expressividade que se presta ao assalto da inteligibilidade alegorizante referente ao sagrado, expediente que Eudoro de Sousa acusa como o “*pecado original*” da helenidade. Não é esta, todavia, a aceção de Mitologia que, no pensamento de Eudoro de Sousa, fomentará um dizer cifrado, assim o entendemos, capaz de nos conduzir à compreensão daquilo em que consiste o *Mistério*. Outro deve ser, portanto, o entendimento que configurará a Mitologia como campo em que propriamente irromperão as cifras com as

¹⁵⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 148: “A mitologia e o ritual, discursos sacros e cerimónias dos mistérios, só pelo que em verdade nunca foram, tomaram parte na vida consciente e histórica dos Gregos, e pelo que em verdade sempre foram, nunca assomaram à plena consciência e ao meio-dia da história. Mito e rito, componentes de uma só realidade puramente dramática, constituem, no étimo significado da palavra, toda a substância da vida genuinamente religiosa da Grécia. Por isso, só enquanto ingenuamente celebrados, pelos antiquíssimos rituais, os deuses sobreviveram entre os Gregos. Mas enquanto ingenuamente celebrados, definiam eles um mundo que o pensamento naturalístico não podia entender; digamos, porém, que não podia entendê-lo, como a plena vigília não entende o sono profundo, como a ‘norma do dia’ não entende a ‘paixão da noite’”; Cf. também Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 64.

¹⁵⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 69.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 80.

quais pretendemos deixar assente a concepção de *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa.

4.1 - Mito

Dizer em que consiste a Mitologia, para daí nos situarmos no vasto e nebuloso domínio em que emergirão outras ineludíveis cifras do *Mistério* (*Impulso criador de mitos, Natureza, Triângulo da Complementaridade e do Simbólico, Projeto, Excessividade Caótica e Deus*), exige-nos a compreensão do que o mito é. Com efeito, a referida exigência já apresentava os seus acenos desde que começamos a ressaltar com Eudoro de Sousa a crítica àquele trânsito entre modos de consciência pelo qual habitualmente a *História* da Filosofia pretende assinalar a passagem supostamente irrevogável do *mythos* ao *logos*, crítica presente tanto na consideração do *Horizonte*, quanto na apreciação da *Origem*, ambas tomadas como cifra do *Mistério*, mas que deixamos para enfatizá-la e desenvolve-la agora neste segmento. A oportunidade com a qual agora nos deparamos de pensar uma teoria da Mitologia, como desenvolvida por Eudoro de Sousa na fase derradeira de seu pensamento, embora já presente em seus numerosos artigos anteriores ao zênite de sua maturidade intelectual, preparará o caminho que nos conduzirá à “geometria mitológica” eudoriana na figura do *Triângulo Simbólico e Complementar*, outra e decisiva cifra do *Mistério*, e daí à própria concepção de *Mistério* em seu pensamento, objetivo deste capítulo. E Eudoro de Sousa indaga: “*que é um mito?*”¹⁵⁹.

Em geral, tomado como narração, em conformidade com o seu sentido etimológico mais evidente (do grego *μῦθος*), mito “*é espécie de género da literatura oral ou escrita, ou oral e escrita*”¹⁶⁰, cuja primeira aparição documentada no Ocidente ocorreu

¹⁵⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Duas Perspectivas da Helenidade: Filologia Clássica e Filologia Romântica”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 51. Esta é a questão fundamental cuja tentativa de solução configura toda uma obra de Eudoro de Sousa dedicada ao tema. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

¹⁶⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, p. 20.

no âmbito daquilo que modernamente se chama literatura Grega Antiga, quando, por exemplo, Homero conta ou canta que de um deus descende diretamente um ou alguns de seus personagens épicos. É neste sentido que se considera o papel precípua ou senão primeiro da crítica e da história literárias referente aos mitos: a explicitação das supostas noções implícitas nos mitos referidos pelos clássicos, acompanhada por uma extrínseca correspondência entre imagens constitutivas dos mitos e conceitos que procuram unificar a diversidade do real e assim representá-lo. Isto significa que através do método alegórico utilizado pela crítica e história da literatura se busca “interpretar filosoficamente certos relatos que, por seu turno, já eram de interpretação poética de mitos”¹⁶¹, num afastamento cada vez maior entre narração e aquilo que se pretende dizer na narração, ou daquilo de que a narração pretende ser narração. Deste modo considerado, o mito passa por revelador do suposto segredo da essência da realidade, cujo desvendar se faria por interpretação intelectual. Ou ainda, desde que desvendado por interpretação intelectual. E de assim o ser, os deuses que protagonizam a sua narrativa, assim como os atos por eles desempenhados, não constituem senão noções de caráter filosófico, embora encobertas e expressas através de uma codificação pré-filosófica, por ainda não ter soado a hora do chamado “milagre grego” no momento em que ganharam expressão, mas que o pendor filosófico logra trazê-las à luz ou reduzi-las a resposta que atende à pergunta ou às perguntas elaboradas pela demanda filosófica.

Para Eudoro de Sousa, todavia, nada pode ser mais equivocado que este entendimento acerca da essência do mito¹⁶². Em sua ambiência própria, isto é, como realidade experimentada sensível e puramente religiosa, não como objeto de uma reflexão lógica extrínseca, como o seria no caso da crítica literária, da *História* da literatura, da teogonia ou da teologia, o mito até pode ser considerado uma resposta, mas “resposta a uma pergunta de ninguém, solução de um problema jamais enunciado”¹⁶³, cujo conteúdo

¹⁶¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 71.

¹⁶² Sobre os dois sentidos de mito assinalados por Eudoro de Sousa, cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 22-23: (...) “na palavra ‘mito’ se fundem e confundem dois sentidos, aliás bem fáceis de discriminar. Na verdade, ‘mito’, umas vezes se refere a relato mítico, outras vezes, ao impulso para criá-lo, ainda que jamais assomem ao nível da expressão verbal, como específica forma do gênero narrativo”.

¹⁶³ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 145.

é indizível em qualquer outra forma de expressão, senão pelo modo como efetivamente é expresso, isto é, em linguagem não-mediada, não-conceitual e não-representativa¹⁶⁴ (noutro capítulo veremos que Eudoro de Sousa soluciona este problema da expressão do mito analisando a realidade do simbólico), e, portanto, inalcançável, em sua essência, pela codificação lógica e pelo método alegorizante. Pese embora Eudoro de Sousa considerar que a luminosidade lógica não é de todo inadequada à imagem mítica – e a sua demanda por uma teoria da Mitologia assim o comprova –, a luz irradiante do mito nem é qualitativamente a mesma que aquela, nem incide sob o mesmo ângulo daquela, nem corresponde aos mesmos obscuros aspetos do real que refletem a “*luz sófica*”, como afirma Eudoro de Sousa: “*A luz do mito ilumina uma realidade aproblemática, nativa, original. O grau de saber, que miticamente se exprime, é o de uma realidade que não põe problemas para resolver, nem enigmas para decifrar*”¹⁶⁵.

Não põe enigmas, mas constitui *Mistério* por força do inefável a que faz referência. Recordemos o que ficou dito na introdução deste capítulo, quando enfatizamos a diferença entre *enigma* e *Mistério*, isto é, a insolubilidade deste e a possibilidade de resolução daquele, considerando ambos desde um ponto de vista lógico-discursivo. Daqui uma primeira e significativa inferência: o mito é expressão não de um enigma, mas de um *Mistério*. Seria de enigmas se se tratasse efetivamente de noções decifráveis pelo pensamento lógico. Não é o caso. Mito e *Mistério*, deste modo, estão íntima e irrecusavelmente associados no pensamento de Eudoro de Sousa. Porventura é neste sentido que Eudoro de Sousa faz ecoar nas páginas de seu *Mitologia* um verso do poeta português Fernando Pessoa, para quem “*o mito é o nada que é tudo*”: “nada” do que se possa apontar no mundo empírico regido pela diversidade e pela impermanência;

¹⁶⁴ - Referentemente ao tema da inadequação do conceito para significar plenamente a imagem, cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Mito de Psique e A Simbólica da Luz”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 205: “*Não é raro surpreender, em escritores de arqueologia e de história antiga, a perplexidade do investigador que se encontra perante um ‘livro de imagens sem texto’.* Tal é, *mutatis mutandis*, a mágoa do filólogo quando se lhe deparam os mitos referidos pelos clássicos. A Afrodite que irrompe do seio das ondas fecundadas pelos genitais de Úrano; o rapto de Perséfone, perpetrado pelo subterrâneo Plutão e a dolorosa busca de Deméter; a interrompida gestação de Dioniso, levada, depois, ao termo natural dentro de uma coxa de Zeus, e tantos outros eventos fabulosos – não só estes em que intervêm apenas os deuses, mas também aqueles, como a paixão aventurosa de Psique, em que os mortais convivem com os imortais –, constituem a imensidade de páginas de um ‘livro de imagens sem texto’”.

¹⁶⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaio*s Dispersos (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 93.

mas o indistinto, indeterminado, abissal e sempiterno “tudo”, que torna possível haver entes e mundo(s) empíricos. *Mistério*. Descartado, pois, o caminho da intelecção alegórica como único caminho na demanda de compreensão do que é o mito, sem deixar, todavia, de atribuir o devido valor a esta via quando não excludente de outras possibilidades, resta reconhecer que o mito está associado ao desconcertante paradoxo que impõe a necessidade de, simultaneamente, descer ao limite do pensável e ascender ao limiar do impensável, nebuloso domínio¹⁶⁶ no qual, como também já assinalamos na introdução deste capítulo, florescem no pensamento de Eudoro de Sousa o que estamos chamando de cifras do *Mistério*. Instalados neste *Horizonte* também impreciso, encoberto e extremo, cumpre buscar as imprescindíveis condições que nos permitam afirmar, como nos seja possível, aquilo de que o mito é expressão e narrativa, pois que dependerá da resolução deste problema a compreensão do que é o mito.

Deste modo, pelos motivos expostos, o mito é muito mais que um simples gênero literário, mero aspeto de um mundo já constituído ou apenas um dos traços em que se configura a cultura que o canta. Não pode ser traço de uma cultura já constituída porque a sua situação referente a esta cultura é sempre de anterioridade e, igualmente, de subjacência¹⁶⁷, a demarcar a distinção de *Origem* referentemente ao início, isto é, aquilo que não passa com a passagem do tempo, estando presente tanto no início como no final e também durante a existência histórica desta cultura. E como tal, assim como equivocado parece ser para Eudoro de Sousa o entendimento dos historiadores da Filosofia acerca da precedência histórica do *mythos* ao *logos*, mas agora em sentido inverso, resta falaciosa a crença de que o mito sucede, e não precede, a uma teoria cosmológica e antropológica já elaborada, o que significaria, caso se insistia nesta tese, afirmar que o *logos* seria o antecessor necessário do *mythos* e que, portanto, o mito seria criação cultural circunscrita a tempo, a espaço e à discursividade lógica conformada nos limites de uma determinada cultura, como se, por exemplo, já estivessem nos mitos que compõem o *corpus mythicum* da Grécia Antiga as noções consideradas fundamentais para a compreensão da própria Grécia como projeto cultural ou civilizacional, cujo esplendor, também chamado de

¹⁶⁶ - Mais adiante veremos ser este domínio aquilo que Eudoro de Sousa chama de “*trans-objetividade*”, próprio do Mito, da Religião e da *Poesia*.

¹⁶⁷ Ambos os termos, anterioridade e subjacência, tomados no sentido em que no seguimento anterior foram atribuídos à *Origem*.

período clássico, pese a crítica de Eudoro de Sousa à denominação, é habitualmente considerado a aurora do Ocidente. Como já temos visto que o mito não só uma vez precedeu o logos, mas sempre o precede, esta hipótese parece encobrir o que efetivamente é relevante para a compreensão do mito e, por força deste encobrimento, desviar a nossa atenção do objetivo pretendido, a lembrar, dizer o que é o mito, para em seguida nos acercarmos de uma outra aceção de Mitologia pela qual o seu sentido não se restrinja ao simples e redutor afastamento referente à abissal fonte originária da existência. Antes o contrário, isto é, uma aceção que nos permita a aproximação efetiva a uma teoria da Mitologia capaz de afrontar esta fonte originária e, com isto, fazer assomar à luz de nossa investigação outras cifras por onde Eudoro de Sousa diz o *Mistério*. Mantenhamo-nos, pois, atentos e na íntima companhia da interpelação de Eudoro de Sousa: “*que é um mito?*”, pergunta o pensador. De permanecermos no âmago desta indagação dependerá a garantia de que nos depararemos efetivamente com as cifras pelas quais, somadas ao *Horizonte* e à *Origem*, bem como às demais cifras que lhe sucederão neste capítulo, Eudoro de Sousa diz o *Mistério*. Ou o sinaliza, como expresso em fragmento de Heráclito e que tomamos como epígrafe desse mesmo capítulo.

Eudoro de Sousa destaca dois sentidos da palavra mito e já descartamos a superficialidade da primeira aceção, que se limita ao relato mítico e enfatiza a expressão ou a sua condição de “relato”, sentido em que o mito não significa senão “*biografia dos deuses*”¹⁶⁸, já estes representando noções concetuais expressas por um dizer que apenas indiretamente fala do que quer dizer, isto é, por representação alegórica, e como tal nada tem a dizer do que o mito é em sua essência, contentando-se com a sua aparência. Para Eudoro de Sousa o mito não quer dizer, simplesmente, no sentido de querer dizer uma coisa exprimindo outra, mas efetivamente diz o que quer dizer e em sua própria linguagem feita de imagens à diferença da linguagem lógico-categorial-concetual da Filosofia e das Ciências, inerente ao que o mitólogo luso-brasileiro chama de “*codificação lógica*”. E por assim o ser, jamais pode equivaler a uma alegoria, constituindo-se antes em tautegoria¹⁶⁹, pela qual os deuses são, propriamente, não noções intelectuais que se

¹⁶⁸ - Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 31.

¹⁶⁹ A conceção de tautegoria contraposta à alegoria no tratamento do mito constitui uma das mais importantes contribuições do pensamento de Schelling para a Mitologia de Eudoro de Sousa. Cf. F. W. J. Schelling (2007). *Historical-Critical Introduction to The Philosophy of Mythology* (translated by Mason Richey; Marcus Zisselsberger; foreword by Jason M. Wirth). New York: State University of New York

ocultam sob imagens, mas a presentificação imediata do *mítico*. Todavia, considerar a natureza tautegórica do mito e, através dela, afirmar a convergência entre, por um lado, dizer ou narrar, próprio do mito conforme a aceção mais evidente, e, por outro, a imediata presença insuspeita ou aparição (e não aparência) do que é narrado, também e profundamente intrínseco ao mito, exige-nos uma explicação. Este expediente nos fará defrontar a cifra do *Mistério* que importa neste segmento e que nos conduz inexoravelmente pelo caminho pelo qual Eudoro de Sousa pensou o mito e a Mitologia. Daí que, da indagação piloto (“*que é um mito?*”) derivaremos uma outra interpelação: que é o “*mítico*” no pensamento de Eudoro de Sousa?

4.2 Mítico

À diferença do mito, agora considerado no seu sentido mais evidente, ou menos próprio, conforme Eudoro de Sousa o formula e o põe sob crítica em sua teoria da Mitologia, sentido que está associado à narração ou ao relato de eventos protagonizados pelos deuses, como atrás ficou dito, o *mítico* presentificado na tautegoria do mito é o indescrito (ou mais propriamente o indescritível) não reduzido, nem reduzível a qualquer expressão que é dita num mito, personagem, episódio, circunstância ou outro elemento qualquer da narrativa, mas cuja presença faz ser o dizer de todo mito. Neste sentido, o *mítico* não é o dizer do que os deuses fizeram ou disseram, sentiram ou fizeram sentir, tampouco as ações por eles desempenhadas e que são narradas nos mitos. Antes o contrário, isto é, constitui o próprio e significativo silêncio dos deuses experimentado no drama ritual em que mito e rito são indistintos. Silêncio, mas não ausência. Muito menos irreabilidade, no sentido de que se diz moderna e metaforicamente, por exemplo, que os

Press, Albany, p. 136: “*Because consciousness chooses or invents neither the ideas themselves nor their expression, mythology emerges immediately as such and in no other sense than in which it articulates itself. In consequence of the necessity with which the content of the ideas generates itself, mythology has from the beginning a real [reelle] and thus also doctrinal [doctrinelle] meaning. In consequence of the necessity with which also the form emerges, mythology is thoroughly actual—that is, everything in it is thus to be understood as mythology expresses it, not as if something else were thought, something else said. Mythology is not allegorical [XI 196]; it is tautegorical. To mythology the gods are actually existing essences, gods that are not something else, do not mean something else, but rather mean only what they are. Earlier, authenticity [Eigentlichkeit] and doctrinal meaning were opposed to one another. But according to our explanation both authenticity and doctrinal meaning cannot be separated, and instead of relinquishing the authenticity to the benefit of a doctrinal meaning, or saving the authenticity, but at the cost of the doctrinal meaning, like the poetic view, we are rather, conversely, obliged through our explanation to assert and maintain the consistent unity and indivisibility of the meaning*”.

deuses guardaram ou inspiraram a ventura ou o infortúnio de um jogador. Recordemos ainda uma vez quando na introdução deste capítulo fizemos notar que a origem da palavra *Mistério*, assim como a sua experiência ritual nas religiões de mistérios, como em Elêusis, por exemplo, estão associadas ao sentido de “*o que mantém os lábios cerrados*”¹⁷⁰, designando propriamente o iniciado, isto é, aquele que deve manter o sigilo do que experimenta na iniciação, seja por mandamento hierático, seja, sobretudo, pela incapacidade de elocução do que se experimenta. E já esta convergência indica que o *mítico*, o que quer que ele seja, é expressão ou reflexo do *Mistério*. Ou mais precisamente: sendo o mito uma das expressões do *mítico*¹⁷¹, porventura a mais contundente, *mítico* e *Mistério* são equivalentes no pensamento de Eudoro de Sousa, equivalência manifesta no entendimento de que, para Eudoro de Sousa, o *mítico* é também um modo de referir o *Mistério*, e por isto uma cifra do *Mistério*. Importa, por conseguinte, saber em que consiste o *mítico* para o pensador luso-brasileiro.

Assim como o mito não é traço de qualquer cultura determinada, também o *mítico* não é o traçado da narrativa configurada nos mitos. Tampouco qualidade ou mera forma adjetivada que caracteriza esta narrativa, como dizer, por exemplo, que “escandaloso” é aquilo que é referente (e, portanto, posterior) ao “escândalo”, substantivo ou coisa de sentido já convencionado, assegurado e conhecido. Antes, constitui o plano do traçado das referidas narrativas, ou, nos afastando ainda mais do mito como coisa dada, o ímpeto originário e inominável que torna possível haver plano, cuja manifestação empírica é o mito como narrativa. Por isto Eudoro de Sousa também o chama de “*impulso mítico*”¹⁷² ou de “*impulso criador de mitos*”¹⁷³, com o sentido de fonte originária que faz ser os mitos e que se situa antes que se constitua a expressão verbal que os narra, embora permanecendo abscôndita nessa mesma expressão enquanto manifesta. Sendo um conhecimento sensível da presença dos deuses e a própria presença destes deuses advindos no drama ritual em que mito e rito são indissolúveis, o *mítico* é noturno regime de consciência ou realidade cognoscente fulgurante que não é vista, mas faz ver. De *per*

¹⁷⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 111.

¹⁷¹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 23: “*O mito é uma, entre outras expressões do mítico*”.

¹⁷² *Idem*, p. 36.

¹⁷³ *Idem*, p. 24.

se não diz, nem tem linguagem própria que o pudesse fazer, e por este motivo constitui silêncio dos deuses. Todavia, por vezes, à maneira de descarga elétrica que risca a escuridão da noite, faz ver aparições de imagens desprovidas de legendas que as expliquem¹⁷⁴, mas que em seu breve fulgor lhes presentificam. Estas imagens são os mitos, imagens que desvelam a velada natureza íntima dos mitos¹⁷⁵. Assim, compreendido como a fonte originária e silenciosa dos mitos¹⁷⁶, já estes, como afirmado anteriormente, constituindo um dizer tautegórico que presentifica os deuses, o *mítico* é, no pensamento de Eudoro de Sousa e como cifra do *Mistério*, o “antes”, que “*encerra possibilidades de mundo, realizadas ou irrealizadas*”¹⁷⁷, isto é, o envolvente e inominável “*Abismo sem fundo*”¹⁷⁸ onde vivem os possíveis irrealizados, indeterminados, indiferenciados e amorfos, ocultados para que plenamente se realizasse ou se manifestasse o possível realizado que assoma no dizer dos mitos.

Assinalado o sentido em que o *mítico* se afigura como cifra do *Mistério*, retornemos à questão, cuja tentativa de solução significativamente nos conduziu ao *mítico*: “*que é um mito?*”. Contudo, após este percurso a que nos levou a explicitação do *mítico*, regressemos à referida questão atribuindo-lhe agora um tom diferencial. Indaguemos desta vez: de que modo o mito constitui uma narração ou uma manifestação do *mítico*. Para Eudoro de Sousa, em sua linguagem tautegórica, ainda que sob o manto da pluralidade dos relatos míticos (aqui no sentido reduzido de uma adjetivação), o dizer do mito é um só¹⁷⁹: “*cosmofania teocríptica*”. Esclarecer o sentido desta expressão nos conduzirá definitivamente ao que Eudoro de Sousa entende ser o mito e, por conseguinte, à teoria da Mitologia que importa em nossa aproximação referentemente às cifras do

¹⁷⁴ Comentando o entendimento do historiador da religião grega Martin P. Nilsson acerca do *mítico*, Eudoro de Sousa afirma: “*a imagem expressa o mítico, a legenda pode restringir ao alegórico*”. Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 69.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 53: para Eudoro de Sousa o mítico é potência desveladora (...) “*mediante a fulguração momentânea de um raio que acende fogaréus esparsos pelo horizonte da sensibilidade e da natureza. Nas fogueiras, que são mitos (não o mítico), ardem sentimentos e emoções humanas, até que se consumam; mas, enquanto não se consomem, iluminam imagens naturais que são o lado de fora dos mesmos sentimentos e emoções humanas. A natureza que se dá à luz da fogueira cria o próprio combustível, que é sensibilidade; e a sensibilidade, ardendo e esparzindo luz, arranca às trevas da noite imagens da natureza, que a mesma noite envolve*”.

¹⁷⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 138: “*o mito também tem por linguagem o silêncio que perpassa toda a linguagem*”.

¹⁷⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 66.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 20.

¹⁷⁹ Voltaremos a este tema no próximo capítulo, identificado o paradoxo que envolve pluralidade e unidade relativa ao mito como a aceção mais evidente do tema da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Mistério. Contrário a uma biografia dos deuses, como habitualmente é tomado, para Eudoro de Sousa o mito é propriamente uma “*thanatographia*”¹⁸⁰. Isto significa que o mito, efetivamente, fala do vir a ser do homem, do mundo e de todo o cosmos, e, por isto, é uma narrativa sobre a *Origem*. Notemos bem, uma narrativa sobre a *Origem* e não um discurso sobre ou mera memória do aparecimento primeiro ou inicial destes entes, isto é, um discurso não concetual sobre o princípio que preside à existência de homem, mundo e cosmos, indiferentemente se no início, se no fim ou se durante a existência destes. E para Eudoro de Sousa, foi da morte (e não da vida) de um deus, fato por si considerado seminal no mito, que do caos se fez o cosmos: eis o *Mistério* do aparecimento do cosmos e, com ele, o *Mistério* do vir a ser de homem e mundo. E neste sentido, mais que uma teofania, como querem dar a parecer as teorias que concebem o mito como “*biografia dos deuses*”, o mito constitui, a um só tempo e tendo a morte divina como o seu elemento próprio, uma ontofania, uma cosmofania e uma antropogonia. Morre um deus que ressuscita mundo e, com este, os homens. O mito é, pois, uma narrativa sobre a mais excelsa e espantosa metamorfose do divino ou do sagrado; um discurso a respeito do originário “*sacrifício que torna o mundo possível*”¹⁸¹. Ou ainda: o mito é um dizer que, por relâmpagos imagéticos ou fogaréus acesos na noite *mítica*, como ficou enunciado a propósito do desvelamento da natureza íntima dos mitos¹⁸², diz acerca da morte como metamorfose fundamental, isto é situação limite-limiar de extremo *Horizonte*, pela qual da *Origem* indiferenciada, situada além-*Horizonte*”, se faz os originados, determinados e diferenciados entes de aquém-*Horizonte*.

Assim, conforme Eudoro de Sousa e mediante uma cognição que excede a racionalidade, pelo mito se sabe que o divino se oculta nos mundos e nos homens que por ele foram desocultados, e aí permanece oculto até que por um irromper involuntário e distraído de uma *estranheza* (a experiência da *estranheza* que afirmamos na introdução ser sintoma do *Mistério* e sobre a qual tornaremos a discutir nos capítulos seguintes, sobre a *Repetição* e a *Poesia*) estes mesmos mundos e homens passam o umbral de uma metamorfose, ou transpõem a linha do transfigurador *Horizonte* extremo, experiência pela

¹⁸⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 33.

¹⁸¹ Paulo Alexandre Esteves (1992). O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVIII, 4, pp. 617-642.

¹⁸² Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 53.

qual torna a esplender já não mais velada a ofuscante luz originária de tudo o que veio a ser. Todavia, em condições não excepcionais, como excepcional é a referida *estranheza*, esta divina luz mantém-se invisível no mundo e para o homem, desocultados pela teocriptia originária, pois, como afirma Eudoro de Sousa, a “*embaraçada luz do mundo só deixa ver, na sua orla extrema, o ‘lugar’ em que deus e mistério já não estão*”¹⁸³, ou estão, mas em insuspeito regime de encobrimento, olvidado pelo comum dos homens. Emergem daí, pois, os dois sentidos de mito presentes na reflexão de Eudoro de Sousa: o primeiro, agora em ordem de importância atribuída pelo pensador, aquele que concebe o mito como um relâmpago do *mítico*, isto é, a narrativa pela qual se diz uma, ou antes, a essencial teocriptia cosmoantropogônica; o segundo, o superficial relato das “*biografia dos deuses*” que, como tal, é incapaz de alcançar o inefável não pronunciado e não pronunciável em qualquer das palavras pronunciadas ou pronunciáveis na narrativa do mito, isto é, os silêncios do mitos, cuja realidade mais profunda foi experimentada no drama ritual, dançado ou gesticulado, antes de seu ocultamento na expressão verbal. É no primeiro sentido, portanto, que o mito é concebido como expressão própria do *Mistério*, constituindo por isso o *mítico* uma sua cifra incontornável.

Assim concebido, o mito é genesíaco em sua acepção ontofânica, cosmo-fânica, antropofânica. Mas não menos o é escatológico, quer se tome o sentido do divino sacrifício que possibilita o vir a ser do mundo, do homem e de toda manifestação, sacrifício pelo qual o divino, ilimitado e sempiterno, se delimita e se fragmenta numa pluralidade de entes impermanentes, constituindo esta sua metamorfose sacrificial uma experiência de *escathon* para sua condição antepimeira de ilimitado, de informe caótico ou *Khaos* de onde procede os sucessivos ordenamentos cósmicos, quer consideremos que mesmo no mundo já constituído por diacosmese da sagrada *Origem*, fulgura de quando em quando mensagens cifradas dessa mesma sagrada *Origem*¹⁸⁴, jamais abandonada ou absolutamente anulada aquando do advento de qualquer processo histórico cujo arranque não é senão um início historiável, fazendo regressar à sua *Origem* o homem e o mundo, extraordinária ocorrência que Eudoro de Sousa sugere constituir uma

¹⁸³ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 33.

¹⁸⁴ Os capítulos sobre *Repetição* e *Poesia*, que se seguirão a este acerca do *Mistério*, terão ambos como tema fundamental a referida fulguração da sagrada *Origem*, tomada como cifra do *Mistério*, no seio do mundo e dos homens originados, constituindo assombro e desconcerto para o conhecimento lógico-discursivo destes homens acerca de si mesmos e acerca deste mesmo mundo originado.

cosmoantropocriptia teogônica. De modo que princípio e fim, assim como morte e vida, e não menos limite da cognição racionalizante e limiar de outra cognição que transcende a razão (Mitologia), convergem na realidade do mito para caracterizá-lo como aquilo que ele propriamente é em sua essência, isto é, expressão da *Origem*.

Mas se por um lado, do ponto de vista genesíaco, o mito fala de como surgiram os entes originados (e dentre eles os homens), por outro, sem que haja nisto para Eudoro de Sousa qualquer contradição, o mito também e especialmente fala do que é, do que há, do que existe, antes de mundo ser, haver, existir. Diz-nos, portanto, da aurora de mundo e homem, do seu aparecimento, mas discorre também acerca de céu e terra como os dois componentes cósmicos primordiais e inseparados, unidade equivalente a oceano, caos, noite, ilimitado, água, ar, fogo, isto é, análogo a toda cifra que designe o mistérico “*paradoxo de um indiferenciado que se diferencia, permanecendo indiferente*”¹⁸⁵, e cuja recorrência de sua original unidade e de sua posterior separação pode ser constatada em todos os cantos do mundo¹⁸⁶, repetindo-se indefinidamente¹⁸⁷ nos mitos relatados nas mais diversas culturas, assim como, desde o ponto de vista da tese da *complementaridade* sustentada por Eudoro de Sousa, no pensamento dos primeiros filósofos gregos, como vimos no segmento sobre o *Horizonte* como cifra do *Mistério*. Aqui importa dizer que, para Eudoro de Sousa, o ato pelo qual se dá a passagem da indizível *Origem*, também expressa na indissociação de céu e terra, ao enunciável originado, não é movido por qualquer volição e consciência que se situe fora deste originário, como o pretende a crítica antropocêntrica ao fazer da determinação humana supostamente autárquica o motor da criação do mundo e de si próprio. Antes, trata-se de um ato de auto-contenção ou auto-superação¹⁸⁸, e por isto de auto-sacrifício teocrítico em que sacrificante e sacrificado são indiferentes, isto é, “*deicídio*” divino ou separação originária, pelo qual e por si próprio o

¹⁸⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementaridade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 64.

¹⁸⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 48.

¹⁸⁷ Veremos no próximo capítulo ser esse o sentido mais evidente da *Repetição* no pensamento de Eudoro, isto é, “*variações do mesmo*”.

¹⁸⁸ Cf. Paulo Alexandre Esteves (1992). O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVIII, 4, pp. 619-620: (...) “*a primordialidade do informe caótico, como pulsão genesíaca que se exerce no próprio acto de auto-superação, de si em tudo quanto assim de si procede, numa desmesura e excessividade intrínsecas*” (...).

princípio ou a *Origem* se oculta e se metamorfoseia na gênese do cosmos e dos entes intra-mundanos¹⁸⁹.

Para Eudoro de Sousa, e respondendo às duas indagações assinaladas anteriormente (“*que é um mito?*” e “*de que modo o mito constitui uma narração ou uma manifestação do mítico?*”), esta é a realidade própria do mito, a sua aceção mais contundente: um relato acerca da *Origem* do originado e, como tal, um paradoxal dar-se a ver da invisibilidade do *mítico*; e o modo como desempenha o prodigioso paradoxo é apresentando (com o sentido de presentificando ou trazendo à presença) o fundamental deicídio divino do qual surgem as múltiplas correlações entre homens e mundos ou, noutras palavras, passagem do Caos ao Cosmos, sucessivas vezes, através do *Horizonte* extremo e por um impulso originário de auto-contenção da *Origem*. Deste modo Eudoro de Sousa pensa uma teoria da Mitologia, cujo objeto precípua seria o mito e, sobretudo, o *mítico*, como a investigação da paradoxal descrição do indescrito ocultado nas narrações dos mitos, ou antes, do indescritível que sempre lhes preside, teoria cuja linguagem e operosidade investigativa exigiria de quem se aventurasse a realizá-la uma descida ao limite da dizibilidade lógico-discursiva e uma simultânea ascensão ao limiar da indizibiliade, que é o discurso pleno de outra cognição e de outro dizer. Neste sentido e em regime de oposição complementar ao logos filosófico, para Eudoro de Sousa a Mitologia constitui a codificação não-concetual da “*paixão noturna*” pelo inefável, sempiterno e excessivo, que subjaz à totalidade da realidade existente e a que estamos chamando até aqui de *Mistério*, através das cifras *Horizonte*, *Origem* e *Mítico*.

5 – “*Nebulosa Primordial*”: Natureza Como Cifra do *Mistério*

Demandar a essência e o significado do mito no pensamento de Eudoro de Sousa, como o fizemos no segmento anterior, tendo por alvo a compreensão do *mítico* e já este tomado como cifra do *Mistério*, fazendo do *Mistério*, portanto, o escopo do nosso interesse, equivale a buscar a natureza do mito, no sentido em que natureza é dita daquilo

¹⁸⁹ Cf. Paulo Alexandre Esteves (1992). O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVIII, 4, p. 617.

que é próprio ou constitutivo de algo. Nesta aceção, pode-se afirmar que a natureza do mito, o seu fundo essenciante, é o *mítico*, ou ainda, a *Origem* de tudo o que é originado. *Mistério*, portanto, se considerarmos, como até aqui o temos feito, que *mítico* e *Origem* (além de *Horizonte* ou além-*Horizonte* extremo) constituem dois modos cifrados de Eudoro de Sousa dizê-lo. Por outro lado, a referida demanda igualmente corresponde à afirmação de que o mito, enquanto tal, só o pode ser da natureza, pois que ficou assente que o mito é a narrativa ou expressão mais pungente acerca do *mítico* e da *Origem*, ambos considerados a natureza própria do mito, ou ainda, a peculiar natureza do que havia antes de haver mundo, homem, cosmos, todos eles advindos à existência por uma teocriptia sacrificial e cosmogônica, que é o que diz todo mito, segundo Eudoro de Sousa, sem que de seu advento existencial resultasse o desvanecimento do *mítico* e da *Origem*, permanecendo estes continuamente subjacentes a mundo, homem e cosmos. Por conseguinte, torna-se indiferente, desde esta perspectiva e por força de alcançar sempre o mesmo referencial, dizer “natureza do mito” ou “mito da natureza”, como quem designa um dentro e um fora ou um invisível e um visível de uma mesma e inefável realidade que, como temos apontado ao longo deste capítulo, não tem linguagem própria, carecendo de codificações, cifras ou sinais capazes de lograrem qualquer sorte de significativa aproximação referentemente àquilo de que são codificações, cifras ou sinais. Assim, a continuar a especulação sobre o mito, o *mítico* e a Mitologia no pensamento de Eudoro de Sousa, é a *Natureza* que se evidencia como outra cifra do *Mistério* em nosso estudo.

Com efeito, para Eudoro de Sousa as concepções de mito (e de *mítico*) e *Natureza* não podem ser desenvolvidas e esclarecidas independentemente uma da outra. São co-naturais. Acusam ambas e de modo semelhante a presença de uma realidade que excede toda a tentativa de significação concetual. Do mesmo modo que o mito é, por um lado, concernente àquilo que é desprovido de linguagem própria e, por outro, desconhece qualquer codificação que lhe seja exterior e capaz de penetrar e de falar sobre a sua realidade, também a *Natureza*, no sentido mais profundo em que a entende Eudoro de Sousa, sentido que mais nos interessa, nem tem linguagem própria, nem pode ser alcançada por esforço intelectual que se preste a conferir-lhe significado e sentido. Respostas e explicações a indagações humanas estão no pólo oposto, como o dia está para a noite e a vigília para o sonho, do que caracteriza fundamentalmente tanto o mito quanto a *Natureza* em sentido próprio, conforme Eudoro de Sousa. E por isto ambos constituem

o mais abissal silêncio para a consciência vigilante e perscrutadora do homem¹⁹⁰. Não é, portanto, numa *Natureza* configurada por um “*pensamento naturalístico*”¹⁹¹ que Eudoro de Sousa encontrará a dimensão mistérica que temos demandado, isto é, a *Natureza* como cifra do *Mistério*. Por “*pensamento naturalístico*” Eudoro de Sousa entende a especulação filosófica que surgiu quando os primeiros filósofos de Mileto “descobriram a natureza”¹⁹², momento habitualmente considerado como a suposta e irrevogável passagem do *mythos* ao *logos*, e elaboraram o conceito de *natura*, muito provavelmente fazendo ecoar de modo transfigurado o sentido de uma *Natureza* deificada, cujas raízes mergulham profundamente no fecundo solo da religião minoica, já esta nos remetendo ao arcaísmo da Grande Deusa egeo-anatólica¹⁹³. Porém, este conceito é resultado direto de uma abordagem física de um mundo composto por entes físicos tomados como partes de uma idéia abstrata de seu conjunto, a idéia de natureza em seu sentido de *natura naturata*, isto é, de coisas originadas e do conjunto destas coisas que só são naturais para o entendimento de quem as aprecia ordenando-as e nomeando-as como tais, e pondo-as sob o abrigo do referido conceito. Esta natureza é, pois, não uma realidade *per se*, senão o seu próprio apreciador, a sua projeção, projeção de sua volição e de sua consciência: uma natureza objetivável e a serviço do homem. Considerando de outro modo: a *natura naturata*, e aqui temos o primeiro e rechaçado sentido de *Natureza* no pensamento de Eudoro de Sousa, que doravante iremos assinalar com a inicial minúscula (“n”) para diferenciar da *Natureza* com “n” maiúsculo, que é o sentido próprio de *Natureza* no pensamento de Eudoro de Sousa, dizíamos, a *natura naturata* é o homem exclusivamente intelectual, que pretende domesticar a realidade circundante subjugando-a aos e

¹⁹⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mito Pré-Helénico e Mitologia Grega”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 137. Pensando o tema da indizibilidade da *Natureza*, em conformidade com o carácter inefável dos mitos tomados como substância do antiquíssimo ritual, Eudoro de Sousa lembra os versos de Alberto Caeiro, poeta da *Natureza* para quem o homem intelectual é o “*ser doente dos olhos*”: “*Talvez porque, no dizer do poeta, ‘a natureza não tem dentro’ e*

O único sentido íntimo das coisas

É elas não terem sentido íntimo nenhum”.

¹⁹¹ *Idem, ibidem.*

¹⁹² Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 147.

¹⁹³ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “As Núpcias do Céu e da Terra”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 65: (...) “*identificadas entre si as concretas divindades do passado religioso, a abstracta identidade obtida é, por sua vez, identificada ao conceito de Natura, resultante da especulação filosófica dos precedentes Séculos*”.

exaurindo-a nos conceitos, categorias e representações do seu pensamento. É, portanto, a suposta (pelo homem) exauribilidade do circundante já não mais envolvente, mas envolvido pelo aparato concetual do homem. Dentre estes conceitos redutores daquilo que será chamado de *Natureza* por Eudoro de Sousa, e que tomaremos como cifra do *Mistério*, sobressai o próprio conceito de natureza.

Para Eudoro de Sousa o aparecimento do conceito de natureza assim compreendido é congênito do mesmo despertar da diurna consciência grega pelo qual emergiu um mundo determinado pela teorese naturalística, bem como o próprio homem provido de volição e consciência subjetiva e autônoma, responsável pela elaboração desta mesma teorese¹⁹⁴ que pretende enformar e dominar o mundo agora apenas humano. No devir deste mundo em que natureza e homem vieram a ser como tais, os deuses antes presentes no drama ritual, passaram a se ausentar, o que equivale a dizer que natureza e homem, em sua perfeita e mútua imagem e semelhança, no sentido em que aquela não é senão projeção deste, constituem o “reino” esvaziado do divino ou “reino” absolutamente antropomórfico. A referida ausência do divino resultou, assim o pensa Eudoro de Sousa, do forçado exílio que lhe impôs o desejo centralizador do querer e do saber humano, incapazes de reconhecer realidade ao que não seja o próprio homem. Ora, uma natureza caracterizada pela ausência dos deuses jamais poderia servir de fundamento a uma compreensão dos mitos gregos e, de modo mais amplo, de qualquer mito não indiferente ao seu fundo *mítico*, abissal fundo pleno da indiferenciada presença dos deuses antes destes se diferenciarem, ou ainda, fonte sagrada que contém virtualmente todos os deuses. Neste sentido, ou *Natureza* e mito se desencontram radicalmente, ou se entre eles há significativa convergência, só o pode ser naquela aceção em que mito nada diz respeito ao *Mítico*, limitando-se ambos às superficiais *biografias dos deuses*, os seus sucessos e os seus infortúnios, que não são senão o esforço de logificação do que antecedeu e antecede ao *logos*. Com efeito, para Eudoro de Sousa, antes de soar a hora primeira do aparecimento da Filosofia, os Gregos desconheciam que chegaria época em que os seus

¹⁹⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 147: (...) “a Grécia se apartou de toda a Antiguidade, no momento em que os seus deuses se ausentaram de um mundo que outro sentido não tinha senão a mesma presença dos deuses. Este momento assinala-se pela descoberta da natureza. Mas outro sinal de que soara a hora derradeira desse mundo significado pela presença dos deuses, e a hora primeira de outro mundo, caracterizado pela ausência dos mesmos deuses – outro sinal do início de uma nova época –, é a descoberta ou a invenção do Homem”.

deuses se lhes revelariam na natureza, “*árvores, fontes, rios, grutas, montanhas sagradas*”¹⁹⁵, e outra época ainda em que da abstração do conteúdo dos mitos indissociáveis dos ritos se ergueria o conceito filosófico de natureza. No culto religioso tradicional grego, as divindades cultuadas ainda não eram naturais, como o são “*árvores, fontes, rios, grutas, montanhas sagradas*”. Eram apenas aquilo mesmo que eram: divindades. Para Eudoro de Sousa isto evidencia que os seus cultores ainda ignoravam o que fosse natureza, idéia ou conceito que só mais tarde lhes seria atribuído por força de intelecção projetiva desde o pensar filosófico já constituído em torno de uma abstração marcada pelo anelo de naturalizar a realidade não natural no sentido deste mesmo conceito. E assim, nem a enunciação da natureza pela Filosofia logra dizer a verdade do mito, do ritual, dos discursos sacros e cerimônias de mistérios, ficando sempre aquém do *Horizonte* próprio de sua realidade; nem aquilo que constitui a natureza dos mitos e dos ritos assoma num conceito que lhes não é próprio, aí permanecendo ausente ou oculto. Daí afirmar Eudoro de Sousa que a sobrevivência dos deuses entre os Gregos apenas foi garantida enquanto estes foram celebrados espontaneamente, isto é, por antigos rituais que dispensavam qualquer necessidade de concetualização, por isto incompreensíveis pelo pensamento ordenador tardio do homem. Sendo a inominável presença dos deuses aquilo que caracteriza a realidade mais profunda dos mitos e dos ritos, a despeito da sua supressão no conceito filosófico de natureza, isto é, sendo a sua *Natureza* propriamente dita, segundo Eudoro de Sousa, é forçoso podermos encontrar outro sentido em que *Natureza* e mito sejam equivalentes enquanto acusadores de uma tenebrosa, inefável e inexcedível realidade a que estamos chamando *Mistério*.

Que é, pois, segundo Eudoro de Sousa, a *Natureza* em sentido próprio? Com a intenção de expor o segundo e essencial sentido de *Natureza*, aquele que será por nós tomado como cifra do *Mistério* em seu pensamento, Eudoro de Sousa torna a lembrar Alberto Caeiro quando o poeta, negando um sentido íntimo à natureza, afirma ter sido o único poeta da *Natureza*, e que passara a vida criando desumanidade¹⁹⁶. Seja o aparente paradoxo expresso na negação de sentido íntimo à natureza em simultâneo ao cantar a

¹⁹⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 144.

¹⁹⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mito Pré-Helénico e Mitologia Grega”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 138.

Natureza, seja a apresentação não menos paradoxal de *Natureza* e homem como vetores de sentidos contrários, num sentido (criação de desumanidades no cantar da *Natureza*), e concordantes, noutra sentido (em que sendo homem o poeta da *Natureza*, não deixa de trazer em si a marca da desumanidade criadora, isto é, da própria e inefável *Natureza*), tudo isto que foi dito, elucida um aspecto decisivo no pensamento de Eudoro de Sousa a respeito da *Natureza*: equivalente à *Natureza* da qual o poeta se diz o cantor, mas não à outra natureza, cujo sentido íntimo os homens em vão procuram ou artificialmente lhe atribuem, a *Natureza* que estamos demandando como cifra do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa não é o homem que veio a ser, o ser “doente dos olhos”¹⁹⁷ no dizer de Caeiro. Ou antes, pela afirmativa: a *Natureza* gêmea do mítico (e por que não dizer, do Oceano Primordial, das águas estíguas, do Caos, da Noite originária, do além-*Horizonte* extremo?), isto é, a *Natureza* que é, efetivamente, do mito, e sobre a qual, efetivamente, o mito narra, é “uma natureza que não conhece o Homem e em que o Homem não se reconhece”¹⁹⁸. A *Natureza* é, portanto, aquilo que antecedeu e antecede a natureza como abstração intelectual criada pelo homem. Isto é, ela é o irrecusável que foi recusado no e por seu conceito “naturalístico” ou apenas humano. Assim, entendida como aquilo que faz que as coisas sejam o que são, o seu fundo protéico e genesíaco, ganha vulto a conceção de *natura naturans* no anelo eudoriano de dizer o *Mistério* por cifras. E neste sentido, a *Natureza* corresponde à *Origem* como aquilo que antecedeu e antecede o originado, e que vimos não apenas estar no “início” do que veio a ser, mas estar subjacente, embora abscondito, à aparência do originado. Ou ainda mais contundente: a *Natureza* no sentido de *natura naturans* é aquele irracional que permite haver racionalidade e, portanto, condição ante-humana que consente ao homem que se define como ser racional, elaborar conceitos e, por conseguinte, erguer o seu saber restrito à malha concetual. E como vimos não ser a *natura naturata*, situada no pólo oposto do que demandamos, senão o próprio homem projetado numa conceção do conjunto de entes que só são naturais porque as suas respetivas existências denunciam que os mesmos foram racionalmente percebidos, nomeados e significados em conformidade com o referido conceito, mas já despojados de um real e inominável circundante de cuja existência diferenciada, sem que o homem admita, é manifestação, será propriamente na

¹⁹⁷ Cf. Alberto Caeiro. *O Guardador de Rebanhos*. In: Fernando Pessoa (1986). *Obra Poética*. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, p. 139.

¹⁹⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mito Pré-Helénico e Mitologia Grega”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 133.

compreensão de *natura naturans* que deveremos concentrar a nossa atenção para dizer em que consiste a *Natureza* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Sendo também este “ ‘antes’ que não tem antes”¹⁹⁹ – implícito quer na concepção de *Origem* subjacente, quer na de *natura naturans* – condição de haver homem, isto é, sendo-lhe essencialmente constitutivo como constitutivo o é dos demais entes feitos objetos de utilidade humana, ainda que racionalmente negado pelo próprio homem, a *Natureza*, para Eudoro de Sousa, além de ser uma *Natureza* anterior à natureza, também diz respeito a um homem anterior ao homem, portanto, diferente da atualidade do homem que veio a ser. Noutras palavras: a *Natureza* é a potência originária de todos os entes originados, incluindo o homem, excedente a qualquer ímpeto humano de definição (por isto inefável) e que foi recusada para que “homem humano”, no mesmo sentido da ausência dos deuses, e “natureza natural” ou *natura naturata*, igualmente marcada pela ausência do divino, como vimos, viessem a ser. Deste modo compreendida a *Natureza*, tangenciamos o que atrás ficou estabelecido a respeito da essência ou natureza do mito, a lembrar, que o mito narra sempre e por todo lado o ocultamento do divino na emergência ou desocultamento de mundo e homem, o que Eudoro de Sousa chama de *teocriptia cosmogônica*. Substituindo aqui o divino por *Natureza* (também teríamos o mesmo efeito se o substituíssemos por *Origem*), ambos tomados no sentido do *mítico*, e este compreendido como a nebulosa originária que faz ser os mitos ou acerca do qual os mitos narram, o que teremos será o próprio nascimento do homem apartado do divino e com ele a gênese da natureza circunscrita ao entendimento humano. E neste sentido, nos deparamos com a diacosmese humana ou a emergência do mito teândrico, mito que teria diferenciado a Grécia Antiga de toda a Antiguidade, e que contrasta radicalmente com a mitologia pré-helênica, caracterizada por Eudoro de Sousa como uma “*mitologia do desumano*”²⁰⁰, ou do ante-humano, se por homem estivermos entendendo o homem exclusivamente humano, insensível ao que nele e no mundo há de divino.

¹⁹⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 57.

²⁰⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mito Pré-Helénico e Mitologia Grega”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 138.

Todavia, assim como nos mitos os deuses, embora ocultos no mundo e no homem, não são olvidados e de todo silenciados, não cessando de enviar mensagens cifradas a provocar o sentimento de *estranheza* na vida cotidiana, também a *Natureza*, ainda que supostamente expropriada da totalidade de sua realidade na tentativa humana de exauri-la em seus desígnios antropocêntricos e excludentes referentemente àquilo que não for exclusivamente humano, sempre se manifestará como *natura naturans* em fagulhas ou relâmpagos a irromper na *natureza naturata*, que é o próprio homem só humano. Para Eudoro de Sousa, estes fulgores carregam consigo a totalidade do que a *Natureza* é. Assim como o divino, embora oculto em mundo e homem, não deixa por isso de ser o que é, o inexaurível divino, como vimos a propósito de *mítico*, bem como de mito e Mitologia, também a *Natureza*, tomada como *natura naturans*, é inesgotável. E de constituírem realidades inexauríveis, em cujo âmago ilimitado a pluralidade dos diferenciados e contrários está submersa em plena indiferenciação, é que ambos, divino e *Natureza*, se espelham essencialmente²⁰¹, refulgindo o *Mistério* que igualmente é, e assim o afirma Eudoro de Sousa, o inexaurível, o inesgotável²⁰².

Glosando Schelling, afirma Eudoro de Sousa que “a *Natureza* é espírito visível”²⁰³. Todavia, e aqui Eudoro de Sousa demonstra concordar com o filósofo alemão, mas não sem lhe fazer severa ressalva, não se trata de uma visibilidade intelectual, própria da razão discursiva, que é e que cria a *natura naturata*, isto é, e como já vimos, uma projeção humana constituída por objetos delimitados e exauridos no conceito de natureza, que são apropriados pela vontade e capacidade ordenatória humanas, jamais indo além de suas respectivas aparências outorgadas pelo homem. Diferente desta concepção de natureza, a *Natureza* cifra do *Mistério* em Eudoro de Sousa é realidade inexaurível e, por conseguinte, indeterminada e indeterminável. Nebulosa realidade ainda sobrevivente na “*natura naturata*” como um oculto reinar, e que provoca um desconcertante silêncio na intelecção, fonte do próprio ocultamento ou olvido da *Natureza*, mas que também se manifestava como silêncio ritual e eloquente nas celebrações religiosas da Antiguidade, silêncio que, como já o assinalamos, está na própria origem da palavra *Mistério* (da

²⁰¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 57: “A natureza não é Deus, mas espelha-O na sua inexauribilidade”.

²⁰² *Idem*, p. 41.

²⁰³ *Idem*, p. 56.

palavra grega *μύσσησ*, iniciado, palavra derivada do verbo *μύω*, com o sentido de fechar os olhos, fechar os lábios)²⁰⁴.

Assim, a *Natureza* cifra do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa, isto é, a *natura naturans*, é a oculta *Origem* que reina silenciosa no mundo naturalizado pelo homem, cuja súbita, espontânea e desconcertante manifestação, é tomada como *Mistério*, no sentido de uma insólita e inexaurível experiência inalcançável pela discursividade do pensamento humano. Esta manifestação, todavia, invisível e inaudível à inteligência humana, dá-se a ver e a ouvir em outra linguagem, que é a do mito (e veremos adiante que também na *Poesia*). Considerando o mito como a visibilidade luminosa da noite escura, invisível e sem fundo que é a *Natureza*, portanto, relâmpago por onde a *Natureza* irrompe indômita e se mostra no mundo dos entes originados, embora causando assombro a quem a contemple, e a *Natureza*, por sua vez, a fonte ígnea do fulgurar mítico do mito, sendo, portanto, o mito o dizer que fala desta mesma noite misteriosa e que, portanto, a desvela, *Natureza* e mito se identificam como o lado de dentro e o lado de fora do mesmo indiferenciado e originário Ser de todas as diferenças e de todos os entes originados, Ser que também estamos identificando com Eudoro de Sousa como *Mistério*, e chamando, como chamá-lo se possa, pelas cifras *Origem*, *Mítico* e além-*Horizonte* extremo. Aqui o mito e a *Natureza* indissociáveis, a confirmar o que na introdução deste segmento foi dito, a lembrar, que sendo co-naturais não podem ser desenvolvidos e esclarecidos independentemente um do outro, ascendem ao seu mais excelso sentido e valor para Eudoro de Sousa, motivo fundamental que faz do mitólogo luso-brasileiro um pensador do *Mistério*, ou antes, porque o *Mistério* escapa às malhas do pensamento discursivo, um pensador fascinado pelo *Mistério*.

Se para Eudoro de Sousa a *Natureza* é desocultação no dizer do mito, e em conformidade com a afirmação de Schelling, para quem a *Natureza* torna visível o

²⁰⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 195: “*Aí reside o silêncio. O silêncio imitado por todas as silentes pausas da linguagem humana. O silêncio das pausas que não se devem tomar por ausência de palavras, mas como a própria possibilidade de palavras existirem; ausência, portanto, que reforça a presença das palavras presentes. Esse silêncio está para a linguagem como o ser está para os entes que o ocultam, quando nos entes se revelam*”.

Espírito, e assim o desoculta, isto é, se o mito é a codificação que abre a percepção e a compreensão do homem para aquilo que, embora seja o seu fundo constitutivo, foi olvidado pelo seu saber racional, tornando visível a invisibilidade da *Natureza*²⁰⁵, resta-nos indagar: que visibilidade, que não seja a intelectual, isto é, a do homem apenas racional, possibilita o vislumbre da invisível *Natureza*? Atrás ficou dito que, para Eudoro de Sousa, o *Mítico* é desvelador quando fulgura no *Horizonte* da sensibilidade humana em relâmpagos que são os mitos. Esta sensibilidade, e assim o afirma Eudoro de Sousa, “ardendo e esparzindo luz, arranca às trevas da noite imagens da natureza, que a mesma noite envolve”²⁰⁶. A afirmação acerca da sensibilidade significa, por um lado, que a *Natureza* está na noite impenetrável. Ou ainda: que a *Natureza* é a própria noite impenetrável. Impenetrável, desde um ponto de vista de uma linguagem que lhe é exterior, mas que irrompe indômita em fulgores de relâmpago no mundo em que o homem desejou domesticá-la. Assim, a *Natureza* é, simultânea e paradoxalmente, impenetrável e penetrante, como invisível e visível. E de assim o ser a *natura naturans* constitui o que Eudoro de Sousa chama de “*nebulosa primordial*”²⁰⁷ ou aquele originário “antes”, anterior ao recorte humano do “natural” que deixou e deixa fora de si a *Natureza*, mas que segue como seu fundamento, embora silencioso e inconsciente para o homem.

Mas o arder revelador da sensibilidade significa também, por outro lado, que a sensibilidade é o modo próprio de a *Natureza* se manifestar ao e no homem. Radicalmente distinta da inteligibilidade, que apenas identifica e nomeia entes naturais ignorantes quanto à sua mais profunda *Natureza*, correlacionando-os a partir de seu exterior, isto é, por sua aparência determinada pelo e afeita ao conceito de natureza, a sensibilidade aqui acusada por Eudoro de Sousa como peculiar modo de manifestação da *Natureza*, não se restringe a qualquer emoção ou a qualquer sentimento nomeáveis pelo homem. Assim como foi dito acerca da *Natureza* e do divino, a sensibilidade também é inexaurível, excedendo qualquer conceito a ela atribuída. Agora bem, se o mito é concebido como a linguagem que revela a *Natureza*, *Nebulosa Primordial* cuja manifestação se dá à

²⁰⁵ Junto à visibilidade da Natureza no dizer de Schelling (“a Natureza é Espírito visível”), também há, ainda no dizer do filósofo alemão, a sua invisibilidade (“o Espírito é Natureza invisível”). Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 56.

²⁰⁶ *Idem*, p. 63.

²⁰⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 44.

experiência não por intelecção, mas pela totalidade da sensibilidade não equiparável a sentimentos e emoções comuns do homem, para Eudoro de Sousa o mito afigura-se, em sua arquetípica realidade de deicídio cosmoantropogônico, como a “medida” da sensibilidade e da *Natureza*, em que “medida” significa aqui “*desvelador*”²⁰⁸. “*Desvelador*” de uma profunda realidade de além-*Horizonte*, não nomeada, nem nomeável. “Medida” da natureza do medido, que não é senão e paradoxalmente a desmesura da *Natureza*. “*Desvelador*” do *Mistério*²⁰⁹, de cuja realidade a *Natureza* é cifra.

Deste modo, temos uma significativa convergência em que se patenteia a conaturalidade do *Mítico*, da *Natureza* e da sensibilidade, reconhecidas por Eudoro de Sousa como “*as três ‘dimensões’ da consciência noturna, as três potências de um noturno regime de consciência*”²¹⁰. Por “*noturno regime de consciência*”, não perdemos de vista o que temos dito desde o segmento sobre o *Horizonte* em oposição (embora complementar) ao meio dia da consciência desperta, Eudoro de Sousa entende um fundo primordial, necessário e permanente da religião, não enquanto tomada em seu sentido teológico, litúrgico ou hierático, mas como arrebatamento experimentado no drama ritual, cuja inexauribilidade é inviolável a qualquer assalto de uma razão constituinte de natureza “natural” e de natureza “humana”²¹¹, e que, portanto, não desvela e nem pode desvelar o *Mítico*, a *Natureza* e a sensibilidade, plenos de divindade, se a eles nos anteciparmos sem escutar o que nos falam, antes, perguntando acerca do que são²¹², e exigindo-lhe (a este fundo primordial) explicações verbalizadas onde impera o seu silêncio eloquente. Não sendo o mito o revelador indiscreto do segredo da *Natureza*, porque não usa a linguagem da inteligibilidade, mantendo-a como aquilo que é, é todavia no mito e pelo mito que se apresenta desvelada a *Natureza* tomada como *nebulosa primordial*, isto é, como realidade

²⁰⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 63.

²⁰⁹ *Idem*, p. 79.

²¹⁰ *Idem*, p. 63.

²¹¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 92: “Os ‘mistérios’ do paganismo foram a derradeira forma de religião natural; ‘natural’, não no sentido de um corpo de doutrina naturalmente compreensíveis, sem a esmola da Revelação Divina, mas, natural, no sentido mais próximo de uma religião própria do homem, com ser da *Natureza*”.

²¹² Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 77-78: “O divino que está na natureza e na sensibilidade faz-se sentir, precisamente pelo imperativo de não se perguntar ‘o que é?’”.

associada ao mais profundo do inconsciente e recuado até aos mais tenebrosos recônditos do passado onde não alcança o humano saber teórico feito de conceitos, e por isto, como cifra do *Mistério*.

Reconhecendo o mal do homem no querer permanecer numa falsa ou limitada natureza criada por si, recusando-se a entregar-se ao sem-limites da sensibilidade, e por isto não aceitar o *Mistério* da inexauribilidade da *Natureza*, Eudoro de Sousa concentra a sua atenção sobre o homem como um problema: a recusa do *Mistério*. Eis um aspecto fundamental da reflexão de Eudoro de Sousa acerca do *Mistério*. Será mediante a crítica do homem como ente separado do divino e da *Natureza* (quer por sua própria iniciativa, quer inspirado pelo diabo ou separador), que Eudoro de Sousa pensará o restabelecimento de uma presença não antropocêntrica no mundo do homem feito centro sem horizontes. Todavia, o referido restabelecimento da misteriosa presença, na via inversa daquela que toma o homem como problema manifesto na recusa, mostrará que será através do homem, embora metamorfoseado em algo mais que apenas humano, que se alcançará a solução do problema antropológico, precisamente a partir do que Eudoro de Sousa denomina “*estranheza*” e, como veremos mais adiante, “*diferença na alma*”. Da reflexão em torno de separação e religação entre estas três manifestações da realidade mais profunda e inominável (deus, homem e natureza), mas que estamos chamando de *Mistério* por sugestão das cifras, cujo afloramento e desenvolvimento temos acompanhado na linguagem criada e utilizada por Eudoro de Sousa, veremos emergir em seu pensamento o sentido definitivo de mito e Mitologia na figura do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*. Será desta geometria mítica desenhada por Eudoro de Sousa que acusaremos as três derradeiras cifras pelas quais o pensador identifica o *Mistério*: *Excessividade Caótica*, *Projeto* e *Deus*. Por se inserirem como potência mais profunda ou mais elevada na triangulação mítica entre os vértices ocupados, respetivamente, por deus, homem e natureza, também a concepção de *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* será tomada como cifra do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa.

6 – *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico: Projeto, Excessividade Caótica e Deus*

Recapitulemos e avancemos para o término desse capítulo. Até aqui estivemos tratando do modo cifrado pelo qual Eudoro de Sousa considera a experiência de “*estranheza*” que, em raros momentos, assalta a vida quotidiana no sentido de produzir uma súbita e radical diferença referentemente à sua regularidade, uma desconcertante experiência sem nome, mas designada por *Mistério* em vários de seus artigos sobre a religião dos gregos antigos, assim como em seu pensamento de maturidade acerca de mito e Mitologia, experiência cuja ocorrência paralisa toda tentativa de sua compreensão mediante o pensamento lógico-discursivo operacionalizado por conceitos e categorias. Este acontecimento prodigioso, cujo anelo de compreensão faz emergir no pensamento de Eudoro de Sousa, como modos de se lhe aproximar, as cifras *Horizonte*, *Origem*, *Mítico* e *Natureza*, é equiparado, e assim o vimos na introdução deste capítulo, à fugaz aparição de uma invisível luz apenas visível nos objetos por ela iluminados, uma primordial e absoluta luz (ou Noite escura e idêntica a si própria, noutro modo de a considerar, nomeadamente na cifra mitológica) que, por auto-contenção, auto-superação ou auto-sacrifício, deixou e deixa a indeterminação e a inconsciência próprias de seu sono primordial para se converter nas despertas, múltiplas e diferenciadas realidades de si emergentes e pelas quais se faz manifesta. Assim o acusamos quando apontamos ser o mito, no pensamento de Eudoro de Sousa, o relato acerca do aparecimento do homem e do mundo por encobrimento ou ocultação dos deuses, acontecimento fundamental para o vir a ser de tudo que devém, também designado por teocriptia sacrificial.

A *Origem* de tudo que é originado, expressa também por além-*Horizonte*, *Mítico* e *Natureza*, todos estes termos assumindo o sentido de cifras através das quais Eudoro de Sousa procura se aproximar de uma compreensão do que seja o *Mistério*, nunca é demais insistir, embora invisível e indeterminada *per se*, dá-se a ver e o faz, primeiramente, não no direto fulgor de si mesma, pois seria aniquilador daquele que o contemplasse sem mediações²¹³, mas na aparição reflexa e determinada de homem e mundo. Esta é, para Eudoro de Sousa, a manifestação primeira do *Mistério*²¹⁴: o vir a ser, o nascimento ou o

²¹³ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 33: “*Quem vê deus morre*” (...) “*Deus é fogo que nos consome ou ofuscante fulguração do raio que nos cega*”.

²¹⁴ O aparecimento de homem e mundo por teocriptia cosmoantropogônica, pela qual os deuses reinam ocultos naquelas aparições, embora de grande importância para a compreensão da concepção eudoriana de

aparecimento de homem e de mundo. Assim como a invisibilidade da *Origem*, também a sua inefabilidade é, todavia, contrastada no dizer do mito, pelo qual, como o temos assinalado, sabemos que pelo ocultamento de deus se desocultam o homem e o mundo naquele fenômeno que Eudoro de Sousa chama de teocriptia cosmoantropogônica. Nesta primeira abordagem da aparição do que não tem aparência própria, ocorrência que estamos propriamente chamando de *Mistério*, o que incontornavelmente se nos apresenta é o tema do *Horizonte*, anteriormente discutido como cifra do *Mistério*, isto é, imaginária linha de uma geografia mítica que separa, mas também une, o além e o aquém, o imanifesto e o manifesto, o invisível e o visível, o ocultamento daqueles primeiros termos da oposição no desocultamento destes outros, os segundos. Mas também o inverso, e como veremos adiante, o desocultamento daqueles no ocultamento destes. Numa expressão, o trânsito entre realidades ou entre dimensões da realidade mais profunda e entificadora de tudo o que há como manifestação. Neste sentido, o aparecimento primeiro de homem e mundo igualmente indica a relação de trânsito entre *Origem* (princípio de toda manifestação) e originado (manifestação do princípio), aquela situada no além-*Horizonte* extremo e este no aquém-*Horizonte*. Do mesmo modo, completando o quadro do que até aqui temos visto como cifras do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa, *Mítico* e *Natureza* também são contemplados na consideração feita pelo mitólogo luso-brasileiro acerca da contenção momentânea da inexaurível *Origem* que configura de cada vez homem e mundo, pelos mesmos motivos assinalados na relação entre originário e originado, relação que estabelece uma proporcionalidade pela qual se pode afirmar que o *Mítico* está para o mito, como a *natura naturans* está para a *natura naturata*, e também que a divindade sacrificada está para homem e mundo manifestos. Todavia, neste último caso, a proporcional relação é caracterizada como débil contenção do ilimitado, constantemente na iminência de dissolução por transbordamento do incomensurável, o que veremos a seguir constituir o sentido mais profundo, e por isto o sentido próprio, do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Mistério, e por isto mesmo, é equiparado pelo mitólogo aos “mistérios menores”, como eram significados nas celebrações de Elêusis, isto é como preparação do iniciado para a iniciação dos “mistérios maiores”, já estes apontando para o mais difícil transcender o mundo ou atravessar o *Horizonte* extremo. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 139: “*O oculto ‘reinar dos deuses’ tem de ser entendido, digamo-lo assim, como os ‘mistérios menores’ que preparam o iniciando para a iniciação nos ‘mistérios maiores’*”.

6.1 – *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*

Não obstante, quer em *Mitologia*, quer em *História e Mito*, as suas derradeiras obras publicadas em vida, para Eudoro de Sousa nem o homem, nem o mundo, efetivamente constituem reflexo primeiro do fulgor de uma primeiríssima *Origem*. São antes reflexos derivados ou reflexos de reflexo, significando, portanto, realidades projetadas por um projetor que lhes antecede²¹⁵, lhes conferindo a sua marca peculiar, já este seu projetor sendo também uma projeção de um inexcedível “antes” (daí homem e mundo serem projetos de um projeto projetado por um Projeto, que mais à frente veremos também ser cifra do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa), mas que ainda não é a inefável *Origem*, cuja demanda de compreensão é imprescindível para alcançarmos o tema do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa. Este referido projetor (com “p” minúsculo para diferenciar-se daquele outro com “P” maiúsculo e que constitui a inexcedível *Origem*) é, pois, uma das possíveis e inumeráveis divindades de cujo corpo abatido nasceram o homem e o mundo. Neste sentido, considerando como reflexos, quer a divindade sacrificada, quer o binário homem-mundo resultante do sacrifício, aquela reflexo primeiro, este reflexo derivado, mas ambos os reflexos convergentes entre si pela ocorrência do sacrifício, o que vemos emergir no pensamento de Eudoro de Sousa é “*uma das mais elementares figuras da geometria elementar*”²¹⁶ transposta para a compreensão do mito e da Mitologia, e por isto tomada como geometria mítica ou geometria do *Mítico*, pela qual Eudoro de Sousa expõe mais uma cifra do *Mistério* em seu pensamento: o *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*. E através desta mito-geométrica figura, as demais cifras que completarão o quadro das expressões por nós destacadas como o aproximativo dizer eudoriano acerca do *Mistério*.

O recurso à figura geométrica do triângulo em Eudoro de Sousa, bem como nos casos das demais cifras assinaladas, atende à exigência de criação de terminologia própria ou à atribuição de novos e específicos sentidos a termos já consagrados pela tradição filosófica no Ocidente, acusando, assim como o faz a sua crítica ao modo apenas

²¹⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 54: “*Um deus que vem de Projecto é, por sua vez, projecto, e o projectado é mundo e homem peculiares, pela peculiaridade do projecto*”.

²¹⁶ *Idem*, p. 56.

científico ou lógico-discursivo de conhecimento, as limitações da linguagem de que tradicionalmente dispomos, quando o que está em jogo é a tarefa de exprimir apropriadamente, se isto for possível ou até quando o seja, aquilo que não tem linguagem própria. Na ausência de expressões apropriadas e no desgaste de categorias consagradas, à maneira do que leva Heidegger a elaborar e nomear a *Quadratura* de terra, céu, divinos, mortais, exposta na conferência “A Coisa”²¹⁷, também Eudoro de Sousa ressignifica uma imagem geométrica, à maneira de cifra, na tentativa de conferir forma ao ainda não dito ou criar condições para a sua dizibilidade. Quer em Heidegger, quer em Eudoro de Sousa, embora cada qual ao seu próprio modo e não coincidentes, estão em jogo a simultaneidade e a co-pertinência de dimensões do Ser ou da realidade última que, por um súbito fulgor gratuito, e não por mera vontade humana, faz irromper o Ser mesmo de tudo que é, aquele abissal e misterioso fundo essenciante, permitindo-o chegar, enfim, ao pensamento e à linguagem.

Por *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, Eudoro de Sousa compreende uma figura triangular radicalmente equilátera, – característico de todo símbolo e de todo mito²¹⁸ – composto em seus vértices por divindade, sensibilidade e natureza, ou, noutro modo eudoriano de o dizer, por Deus, Homem e Natureza²¹⁹. Assim como na *Quadratura* de Heidegger, Eudoro de Sousa imagina o seu triângulo mítico inscrito num círculo e girando “em torno de um eixo perpendicular ao centro”²²⁰, movimento gerador de um jogo de espelhos pelo qual deuses, homens e mundos, os vértices do triângulo, se anelam em “sua caleidoscópica aparição”²²¹, e se mostram como

²¹⁷ Cf. Martin Heidegger (2002). “A Coisa”. In: *Ensaaios e Conferências* (tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback). Petrópolis: Editora Vozes, pp. 143-164. Veremos mais adiante que este ensaio de Heidegger desempenhou papel relevante no pensamento de Eudoro de Sousa e que, por este motivo, será tratado mais detidamente no capítulo desta tese dedicado à *Poesia*.

²¹⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 79: “*Todo símbolo é triangular, e é na triangularidade simbólica que o mito é mítico, e só porque, na mesma triangularidade, a sensibilidade humana é sensível à natureza, ou a natureza é sensível pela sensibilidade humana*”.

²¹⁹ *Idem*, p. 84: para Eudoro de Sousa, no *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* (...) “*a divindade, natureza e sensibilidade estão igualmente próximas e igualmente distantes, igualmente unidas e igualmente separadas*”.

²²⁰ *Idem*, p. 83: “*Podemos imaginar o nosso triângulo, inscrito num círculo, e que ele gire em torno de um eixo perpendicular ao centro*”.

²²¹ Cf. Paulo Alexandre Esteves Borges (1992). O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVIII, 4, p. 624.

realidade despojada de qualquer ilusória onticidade estanque e específica, ou antes, se nudificam como dinamicidade e co-presença recíproca na comutação dos lugares. Na ronda em que cada vértice só o é com os outros dois, soando em uníssonos e patenteando, assim, a co-pertinência harmônica destes três vértices a algo que os supera quando tomados isoladamente, o *Triângulo* eudoriano, ou ainda, a sua intimidade²²², em que um deus potencia homem e mundo, e mundo e homem, potenciados, “medem” ou “desvelam” a potência do deus, dizíamos, a intimidade do *Triângulo* eudoriano assim caracterizado, se mostra como “*lugar*”, abertura, fissura, porosidade, em que do além se passa para o aquém e vice-versa, trânsito essencial constante em todo mito como tema fundamental. Ele é complementar visto a partir das bases, cujos vértices são homem e natureza, e simbólico visto pelo vértice superior, correspondente a Deus. Simbólico porque Deus projeta, num único arremesso, homem e mundo/natureza como aspetos que, embora diferenciados, co-participam de uma mesma realidade íntima, divina e unívoca. Por conseguinte, complementar porque os opostos ou diferenciados da base (homem ou sensibilidade e mundo ou natureza) apelam para a sua coincidência no vértice superior (Deus), que não é homem nem mundo, mas em que homem e mundo são indiferentes, não havendo jamais, onde e enquanto houver a presença de uma divindade no vértice superior, oposição insanável entre homem e mundo, vértices da base do triângulo.

Antes em perfeita harmonia a anelar os vértices e a espelhar uns nos outros, o *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, sofre, todavia, uma “*catástrofe*”²²³, pela qual se dá o abatimento dos lados do triângulo sobre a sua base, significando isto o surgimento de um segmento de reta cujas extremidades já não se encontram no além-*Horizonte*. Dito de outro modo: dá-se o ocultamento do divino projetor dos outros vértices representados por homem e mundo nestes mesmos vértices agora diante um do outro, mas carentes da conexão que, antes da “*catástrofe*”, lhes fazia ser naquilo que lhes excedia. A presença de homem e mundo como vértices da base do *Triângulo*, agora como entes diferenciados provindos do ocultamento da indiferenciação de todas as diferenças nestas mesmas diferenças, é experimentada, a partir da “*catástrofe*”, não mais como harmonia,

²²² Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 84. Eudoro de Sousa compreende a “intimidade” do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, como o “lugar” de onde fala o mítico, já este sendo o movimento circular do triângulo: “*Divindade está na natureza e na sensibilidade; natureza, na sensibilidade e na divindade; sensibilidade, na divindade e na natureza*”.

²²³ *Idem*, p. 77.

senão como confrontação em que o mundo tomado como natureza, ou *natura naturata*, no sentido que apontamos atrás, está para o homem na razão direta de este afirmar a sua própria existência e sentido através da dominação daquela. Sendo a *natura naturata*, como vimos, projeção do homem intelectual e suposto criador de seu mundo, a referida confrontação não diz respeito a uma hostilidade mútua que põe em campos adversários o homem e a natureza como aspetos visíveis de sua invisível *Origem*, senão que é o próprio homem a ratura ou a incongruência do que originariamente era absoluta harmonia²²⁴. Com efeito, para Eudoro de Sousa o homem inventou-se ao diferenciar-se da natureza e da divindade que a ambos originou, homem e natureza, isto é, ao se desocultar como gênero autônomo e autárquico. Assim procedendo, criou uma realidade limitada ao seu pensamento e à sua volição, bem como expressa por uma linguagem objetivante, transformando tudo em objeto ou coisa projetada ou determinada por si, isto é, pelo homem que veio a ser: ocultou em si (ou no objeto homem) as várias outras possibilidades de ser homem; na idéia de um deus criado por si, a pluridimensionalidade do divino; na idéia de uma natureza subjugada sob um enfoque utilitarista, portanto, como seu próprio mundo, diversas outras Naturezas. Para que se afirmasse e se mantivesse afirmando como realidade positiva num infinito universo de possibilidades, impossibilitou e impossibilita as infinitas possibilidades silenciadas por si numa única imagem que de si tem. Nesta perspectiva, o ser originário em sua condição de vário, mistérico e infinito, se ocultou falho de harmonia neste projeto redutor de “*hominização*”²²⁵ em que consiste a própria “*catástrofe*”. Rompida foi, pois, pelo homem a harmonia originária expressa no *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, triangular harmonia que constituía (e constitui, conforme Eudoro de Sousa) o “antes” de haver o homem apenas humano, causador do regime de oposição e desarmonia.

Dizer o que significa o harmônico “antes” de haver o homem apenas humano, separado dos outros vértices do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* por *catástrofe* em que o homem se afirmou a si próprio negando deuses e naturezas, nos conduz de volta à figura ainda não profanada do triângulo mítico eudoriano. E o faz pela

²²⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 34: “O nome grego de natureza é, pois, a do originário. Mas vimos também que é outra maneira de designar a harmonia, que é ajustamento e adaptação”.

²²⁵ *Idem*, pp. 26, 27.

imprescindível interpelação: de que o triângulo mítico de Eudoro de Sousa é figura ou o que se presentifica na intimidade circular da triangulação²²⁶? Será na resposta a estas indagações que o *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* se mostrará como cifra do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa. Do mesmo modo, as concepções de *Projeto*, *Excessividade Caótica* e *Deus*, como veremos a seguir. Iniciemos pelo *Projeto*.

6.2 - Projeto

Se de um ponto de vista homem e mundo, vértices da base, são a princípio projeções harmônicas do deus que “ocupa” o vértice superior, este vértice, todavia e assim como os demais, não é, segundo Eudoro de Sousa, senão um dos “*acenantes mensageiros*”²²⁷ portadores de uma inefável mensagem expedida por um originário e não menos inefável emissor, da qual a triangulação é expressão cifrada, significando a expressão “ocupa o vértice superior”, portanto, que deus é posto em seu correspondente vértice por algo que lhe antecede e excede, mas que só esplende a sua inefável luz na harmonia triangular dos vértices deus, homem e natureza. É deste modo que o triângulo composto pelos vértices deus, homem e mundo, constitui um projeto de presentificação de um todo originário, abissal e inefável, e por isto misterioso, que Eudoro de Sousa também chama de *Projeto*. Neste sentido, *Projeto* consiste em outro nome com o qual Eudoro de Sousa designa o *Mistério*, além de e congruente com o *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, por força deste ser a expressão mais contundente daquele. E de assim o ser, constitui o *Projeto* igualmente uma cifra do *Mistério* em seu pensamento. É este *Projeto*, ou fundo originário, que coordena homem, deus e mundo, correlação que assumiu formas diversas em tempos e lugares distintos (à maneira de “*variações do mesmo*”, como será tratado no capítulo sobre a *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa), mas que jamais deixou de fornecer o seu impulso²²⁸, configurando sempre novas correlações. Assim considerado, o *Projeto* é a condição prévia de todo e

²²⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 84.

²²⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 118. A expressão é de Heidegger, como assinala Eudoro de Sousa: “*A expressão é de Heidegger (“die winkenden Boten der Gottheit”) no ensaio transcrito em apêndice*” [Eudoro de Sousa aqui se refere ao apêndice “A Coisa, de Martin Heidegger”, constante em *Mitologia*].

²²⁸ - Atrás identificamos este impulso como o *Mítico* ou o *Impulso Criador de Mitos*.

qualquer correlacionamento entre homem, mundo e deus, os três vértices que constituem o triângulo simbólico e complementar no pensamento de Eudoro de Sousa. Mediante o *Projeto*, conforme Eudoro de Sousa, é que se pode afirmar que, em cada época histórica, um mundo pertence a um homem e este homem pertence ao seu mundo. Com a rutura da triangulação originária pela determinação humana do mundo e de si mesmo no mundo, o homem experimenta um sentimento de mal-estar, uma falta, uma solidão ou um vazio, pois que se levanta em criador exclusivo de tudo que existe, concebendo as coisas criadas por si como meros objetos separados que se relacionam exteriormente seguindo os princípios de identidade, determinação, causalidade, além de utilidade, como o faz o conhecimento e a linguagem apenas racionais, e recusando a condição primordial do *Projeto* figurada e fulgurada no *triângulo complementar e simbólico*.

Todavia, para Eudoro de Sousa, através da mesma *catástrofe* que abateu o *Triângulo* também se pode imaginar, a *contrario sensu*, o reestabelecimento da figura triangular e, com ele, ainda que só por instantes, o regresso, a reassunção ou o desocultamento fascinante daquela *Origem* ou daquele *Projeto* de que o triângulo complementar e simbólico é figura ou mensagem própria, mensagem expressa na circularidade triádica que anela essencialmente o aceno do deus mensageiro da mensagem expedida pelo *Projeto*, a mensagem manifesta na *Natureza* e o intérprete da mensagem que é o homem sensível à e disponível para a fascinante mensagem²²⁹. Se no aparecimento de homem e mundo por *teocriptia cosmoantropogônica* Eudoro de Sousa reconhece a primeira manifestação do *Mistério*, já associada aos mistérios menores de Elêusis, aqui temos configurada a segunda e mais profunda manifestação do *Mistério*, equivalente aos mistérios maiores nas celebrações eleusinas e que mais adiante, no capítulo sobre a *Repetição*, será tratada sob os nomes de catábase e anábase: ambos constituindo excecional acontecimento pelo qual “o deus recebe de volta a divindade de que aparentemente se despojara”²³⁰, não por ação consciente de um homem só homem, carente de deus e instalado em regime de dominação num mundo só mundo, igualmente

²²⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 56: “Deus triangula mundos, colocando um dos seus ‘acenantes mensageiros’ no vértice de cada triângulo, em cuja base, para um lado está a mensagem, e para o outro o intérprete. Sem mensageiro não haveria mensagem. Sem mensagem não careceríamos de intérprete”. Cf. também *Idem*, *ibidem*: (...) “o mensageiro está no intérprete e na mensagem, na mensagem-lida pelo homem e no homem-leitor da mensagem”.

²³⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 83.

destituído da divindade. Nisto consiste, para Eudoro de Sousa, a essência de toda a religião, isto é, a realidade mais profunda do drama ritual, à maneira de uma morte transfiguradora do mesmo no outro de si mesmo, metamorfose que restabelece o *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, como fulgurante manifestação do *Projeto*. Nesta metamorfose do homem e do mundo²³¹, ambos reduzidos aos limites apenas humanos antes da transfiguração, o *Projeto* instituidor de homem e mundo, agora no sentido da projeção de uma divindade mensageira, mostra-se como aquilo que é: abertura por onde irrompe um impensado, vindo à presença de todo pensar que se encontra em regime de disponibilidade. E afirma Eudoro de Sousa que o “*ainda não proposto e exposto ao pensar do já proposto e exposto, é mistério*”²³², numa identificação incontestável, no âmago de seu pensamento, entre *Projeto*, no sentido daquela realidade excessiva de que o *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* é figura, ou que faz ser a referida figura mítica como a sua fonte originária, e *Mistério*, justificando, assim, desde o nosso ponto de vista, tomar o *Projeto* como mais uma cifra do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Assim, a despeito da recusa humana do *Projeto* que constitui a sua mistérica e divina *Origem*, mas que pelo homem foi olvidada, a realidade recusada pelo homem é irreduzível àquilo que é apenas humano, por maior que seja a determinação do homem em circunscrever, determinar, classificar e dominar o seu próprio mundo e a si mesmo. Excede, pois, o homem. E igualmente excede o mundo que não é senão projeção humana. De modo que é apenas na *estranheza* suscitada ao pensamento e à linguagem lógico-discursivos pela manifestação do absurdo, tomado por este mesmo pensamento e linguagem como aquilo que não é e nem pode ser captado, significado e assimilado, que o *Mistério*, equivalente ao *Projeto*, se presentifica na correlação homem-mundo (segmento de reta despotencializado resultante do abatimento do *Triângulo*). Ou ainda, é no limite do pensamento e no limiar do impensado que o *Mistério* se dá a ver como “*o ainda não proposto e exposto ao pensar do já proposto e exposto*”²³³, o que

²³¹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 42: (...) “*homem e mundo são solidários, projeções do mesmo Projeto. De modo que ‘iniciação’ nos põe a caminho de um mundo para outro; ‘passagem’ é o de um mundo para o outro, e ‘metamorfose’ minha é também metamorfose do mundo*”.

²³² *Idem*, p. 19.

²³³ *Idem*, *ibidem*.

inevitavelmente desencadeia a dúvida no âmago da imaginada certeza humana, comprometendo a suposta segurança do seu pensamento com a súbita emergência da possibilidade de haver diversos outros mundos e homens no mesmo lugar e tempo onde presumivelmente só haveria um homem e um mundo que se desenvolvem temporal e linearmente.

6.3 – *Excessividade Caótica*

Aqui emerge mais uma cifra pela qual Eudoro de Sousa diz o *Mistério: Excessividade Caótica*. Fora do alcance do esforço consciente e voluntarioso do homem, ainda que este se exceda e logre atingir o que possa ser designado por sobre-humano, no sentido do humano que alcançou o seu extremo, sem, no entanto, dar o salto (mortal para o homem) que o ponha fora do horizonte humano, *Excessividade Caótica* é outro nome pelo qual Eudoro de Sousa designa a “*Realidade absoluta, a Existência Existencializante, a Excessividade Fulgurante, o Ser Entificante*”²³⁴. “Situada” antes de o homem humano e de sua *natura naturata* virem a ser, aquele “ ‘antes’ que não tem antes”²³⁵ e que “*encerra possibilidades de mundo, realizadas ou irrealizadas*”²³⁶, e não se limitando, neste sentido, à aceção de “início” contraposto a “*Origem*”, mas agora expressando propriamente o sentido de *Origem*, a *Excessividade Caótica* mantém-se permanentemente oculta no iniciado²³⁷ durante toda a existência deste, embora podendo ocorrer-lhe em súbita aparição ou desocultamento, à maneira de relâmpago. Todavia, não sendo a *Excessividade Caótica* nem o homem, nem o mundo, nem sequer a divindade que ocupa o vértice superior do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, de cuja morte ou ocultamento se desocultam homem e mundo, e a despeito de Eudoro de Sousa tecer severa crítica ao que chama, com valor negativo, de projeto de hominização da realidade, homem, mundo e a divindade oculta, perfazendo um cosmos, constituem para o pensador forças que, advindas de fora do querer humano como paradoxal disciplina cosmificadora

²³⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 108.

²³⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, p. 57.

²³⁶ *Idem*, p. 66.

²³⁷ Aqui a expressão “iniciado”, para demarcar a diferença entre *Origem* e início, equivale àquilo que teve início, e não é referente, desse modo, àquele que ritualisticamente foi iniciado em qualquer religião de mistérios.

do indisciplinável Caos, ou instantes de detenção do que não pode ser contido, ou ainda fugaz detenção movida pela própria potência caótica em seu peculiar ímpeto de a tudo ultrapassar, inclusive a si própria, dizíamos, homem e mundo, bem como a divindade de que são reflexo derivado, constituem porventura o modo pelo qual a *Excessividade Caótica*, que não os sendo em si os integra, se dá a ver ou sinaliza. E o faz inspirando ao pensamento e à linguagem uma limitada e ilusória capacidade de o mostrar e de o demonstrar, ainda que apenas de modo negativo, como aquilo que, por sua essência indomável, excede homem e mundo e, portanto, como *Excessividade Caótica*, aquilo que não são, nem podem ser apenas por si, homem e mundo, nem tampouco a divindade de que são manifestação. No mesmo sentido em que o *Mistério* é acusado por Eudoro de Sousa na experiência de *estranheza* que assalta o homem em seu mundo, como assinalamos já na introdução deste capítulo, o termo “*Excessividade*” é utilizado por Eudoro de Sousa referentemente àquilo que excede o que homem e mundo são enquanto vão sendo nas respectivas diacosmeses; “*Caótica*”, por sua vez, é devido ao fato de este excedente não se submeter a qualquer ordenamento que o homem a ele queira atribuir em seu exasperado anelo de compreendê-lo e significá-lo, ainda que para tal possa o homem se exceder a si próprio, mostrando-se como excessividade, porém, jamais caótica²³⁸, isto é, apenas como excessividade humana. Em ambos os casos, *estranheza* e *Excessividade Caótica* denunciam isto mesmo que destacamos, a lembrar, a importância do cosmos composto por homem, mundo e divindade, como momentânea detenção do que se não pode deter e, como tal, suporte igualmente momentâneo e sempre paradoxal de um dizer aproximativo do que é inefável. É neste sentido que Eudoro de Sousa designa o *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* como figura da inefável *Origem*, do *Projeto* e da *Excessividade Caótica*, tendo em cada um dos seus vértices o homem como “*incontinência do excesso*”²³⁹, a natureza ou o mundo como “*excesso mal contido*”²⁴⁰, e a divindade como “*excesso incontido da excessividade*”²⁴¹ compondo com os dois outros vértices da triangulação os diversos cosmos surgidos da fugaz contenção daquilo que excede a qualquer contenção.

²³⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 36-37.

²³⁹ *Idem*, p. 52.

²⁴⁰ *Idem*, *ibidem*.

²⁴¹ *Idem*, *ibidem*.

Irredutível, inexaurível e inesgotável a/por qualquer determinação, inatingível pelo pensamento e pela linguagem humana quando apenas circunscritos à racionalidade, apesar do que acima foi dito acerca do homem-mundo-divindade, isto é, um cosmos como momento em que reflete a fulguração da sua luz, a *Excessividade Caótica* constitui o sem-fim de toda demanda que intente dizer o que ela é, sendo por isto também designada por Eudoro de Sousa como o “*abismo sem fundo*”²⁴². Pensando a partir das cosmogonias antigas, em especial a teogonia de Hesíodo, ao contrário do dizer lógico-discursivo humano, para o qual o fundo é sempre onde o homem pôs e põe os alicerces de seu mundo, o “*abismo sem fundo*” em Eudoro de Sousa é a inominável e nebulosa Realidade idêntica à “*Noite antiquíssima*”²⁴³, e igual, por sua vez, ao Caos de onde prorrompem todos os cosmos. É, portanto, e sobretudo na codificação mitológica, mas também na filosófica, imagem da *Origem* de todo originado, como assim o indica, conforme Eudoro de Sousa, tanto o simbolismo da caverna em Platão, quanto o *Horizonte* extremo em Hesíodo, para além de onde o imortal Sol se põe e onde estão as fontes e os limites do Céu, da Terra, do Mar e do Tártaro, não se limitando o Abismo aí à posição de mera precedência daquelas regiões mito-geográficas, mas a de princípio originário. Deste modo tomado como equivalente ao “*abismo sem fundo*”, a *Excessividade Caótica* consiste, pois, na própria *Origem* de tudo o que é, foi e poderá vir a ser manifestação, *Origem* “situada” no além-*Horizonte* ou mesmo a ele idêntica, em patente congruência com o que ficou dito nos dois primeiros segmentos deste capítulo.

Se para Eudoro de Sousa o homem se mostra como contenção do inexaurível que é a *Excessividade Caótica*, delimitação sempre precária por onde esta potência irredutível e originária se torna manifesta e, portanto, apreensível, ainda que precariamente e apenas pela via negativa, a sua crítica ao antropocentrismo se agrava porque, afirmando a suposta centralidade da realidade humana, de onde tudo mais aparece como reflexo humanizado, o homem também e fundamentalmente é caracterizado por Eudoro de Sousa como o ser cujo pensamento, feito de conceitos e categorias, delimita ou pretende delimitar à exaustão o que este mesmo pensamento toma por objeto (o mundo, os entes

²⁴² Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 20: “‘*Noite antiquíssima e idêntica*’ tem a absoluta antiguidade e identidade do caos excessivo, tem a profundidade do *abismo sem fundo*”.

²⁴³ *Idem, ibidem*.

intramundanos e a si próprio, inclusive a divindade projetada por si ou propriamente a ausência da divindade no mundo só humano), mantendo a todo custo o lugar do exausto, que é o objeto abstrato de seu pensamento, de onde se expulsa o que por ele não pode ser significado ou exaurido. É nesta perspectiva que o homem é compreendido por Eudoro de Sousa como o ser da recusa, isto é, aquele que recusou o que lhe foi dado gratuitamente por sua fonte originária e que não pode ser limitado como objeto do seu pensar e do seu dizer, tampouco do seu fazer, por razão de constituir este recusado o próprio inexaurível e indomável pelo homem, aquilo que para o homem irrompe como o excesso de tudo o que o homem humano julga ser e ter. E como afirma Eudoro de Sousa, do “*exaurível que se suponha exausto, o intelecto pode falar, mas não do inexaurível*”²⁴⁴, que é a *Excessividade Caótica*. Daí a identificação entre a sua inefabilidade e a inefabilidade constitutiva do *Mistério*. Conforme Eudoro de Sousa, o homem como negador da dívida originária insiste em manter-se num limitado mundo e numa limitação de si mesmo, não se entregando ao ilimitado, e por isto não aceitando o *Mistério* da inexauribilidade própria da *Excessividade Caótica*.

Negador da *Excessividade Caótica*, o homem, separado dos outros vértices do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* e encarcerado em sua humanidade afastada da *Natureza* e do divino²⁴⁵, racionalmente não aceita o *Mistério*, mas o experimenta, a despeito de sua recusa e em raros momentos, no desconcerto que a insólita ocorrência provoca em seu pensamento e em sua linguagem, experiência que aqui já chamamos com Eudoro de Sousa de *estranheza*. A este fenômeno Eudoro de Sousa também denomina *excedência*. Não sendo a própria *Excessividade Caótica*, por razão de esta, por “natureza” e “definição”, exceder toda e qualquer manifestação, assim como toda e qualquer definição, a *excedência* imita, todavia, o seu reflexo primeiro, isto é, a *excessividade incontida*, já esta constituindo “*imitação da modelar excessividade caótica*”²⁴⁶. Sendo homem e mundo, ao contrário do que afirma a concepção antropocêntrica, obra da *Excessividade Caótica*, embora como contenção sacrificial da divindade projetada pelo *Projeto* original que se não deixa ver diretamente²⁴⁷, ambos,

²⁴⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 42.

²⁴⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 130: “*Da terra dos ‘homens humanos’ os deuses tinham de desertar*”.

²⁴⁶ *Idem*, p. 52.

²⁴⁷ *Idem*, *ibidem*.

homem e mundo, são divinos por excesso. Isto significa que, para Eudoro de Sousa, homem e mundo são mais do que parecem ser, isto é, além de pólos desconetados de um segmento de reta despotencializado de divindade, ambos são o “*oculto reinar*” do deus-projeto de homem e mundo, ou do triângulo comogônico em cujos vértices estão o incontido excesso do deus, a humana incontidência do excesso e a momentaneamente e mal contida excedência que é o mundo. E a potência oculta no homem e no mundo é a da (ou é a) *Excessividade Caótica* em que submergem todos os limites que são estabelecidos pelo e para o homem. Despertar para esta potência significa para o homem exceder-se, deixar-se disponível ao aceno do que nem é mundo, nem é homem; significa iniciar-se na *excedência*²⁴⁸ que levará o iniciado para além da atualidade do homem humano e de seu mundo não menos humano, em que o além ou a transcendência são insuspeitos ou recusados. E esta disponibilidade humana, insistimos, oriunda de fora do que tem sido o “homem humano” e que se traduz em infinita abertura para o seu fundo essenciante, é, para Eudoro de Sousa, “o traço que mais caracterizadamente o põe [ao homem] como imagem do Caótico Incontido”²⁴⁹. Tomado como o “*abismo sem fundo*”, na aceção de *Origem* de tudo que é originado, a *Excessividade Caótica* é, pois, aquela originária luz ou potência que, matriz genesíaca de homem e mundo, os transborda em sua sempre precária

²⁴⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 46, 47: “O fim da conta da desmedida preciosidade da vida humana, quando ela é excedente; quando o homem não se detém no caminho; quando, ainda ‘cheio de si’ não se demora olhando deslumbrado o aonde chegou e, sobretudo, quando, saudoso, não tenta retroceder ao exílio donde partiu. O caminho percorre-se por nostalgia, em cada um dos que nele se enviaram; é, para cada um, odisséia. Na grande viagem não faltam, como a Ulisses não faltaram, motivos dissuasórios, motivos para se deixar iludir, motivos para supor que, em alguns caminhos do meio, pudesse habitar sem arrependimento nem remorso. Sobram encantos que sobrepujam horrores, atrativos que na sombra deixam os repulsivos. Os companheiros ficam para trás, e Ulisses arribou à Ítaca. O nosso caminho tem início no mundo dos homens, passa por não sei quantos mundos dos deuses, termina fora de todos os mundos, de homens e de deuses. Mas a iniciação é interativa. Não por uma vez me terem iniciado, percorro todo o caminho. O caminho tem muitas estações e iniciado tenho de ser de novo, ao passar de uma para outra. E cada início é diferente do outro. Talvez não haja graduação. Metamorfose, somente; metamorfose de mim e do mundo. Assumo, de cada vez a forma que um deus imprimiu no mundo e no homem, no mundo que é deste homem e no homem que é deste mundo. Não há graduação; só o experimentar-se como ser proteico, como o que pode ser o mesmo e o outro. Se há graduação, é só a que vai do envolvido ao desenvolvido, do encoberto ao desencoberto, na medida em que, atrás de cada porta do mundo, deixo uma das vestimentas do ‘mim mesmo’. Não há graduação para o ‘eu’ que sob ‘mim’ se oculta. E no fim, que vejo eu? Que, sem sabê-lo, lá estava desde que me pusera a caminho. Lá estão todos os que no caminho me enviaram, mas não o sabem sem ter chegado ao fim. A iniciação está terminada desde o início da excedência incontida, e as estações ultrapassadas só a confirmam, enquanto firmam a incontidência do excesso. O mundo excede-se em mundos, e os homens, no que já não é mundo – só a excessividade caótica, grande maré que sobe rumerejante do fundo do abismo sem fundo, a que se entrevê na passagem de mundo para mundo, quando perigosamente se vivem os momentos em que já não se vive em um, mas ainda não se vive em outro, quando suspensos nos encontramos no entremundos”. Cf. também: *Idem*, p. 42: “A quem nada basta, por pura excedência que é, tem de atravessar o mundo a que, saído dos infernos, acedeu, esse e outros cujos limites se disponha a transpor, até se abeirar do último, que já mundo não seja”.

²⁴⁹ *Idem*, p. 80.

contenção, neles evidenciando-se como manancial de infinita possibilidade de transfiguração ou metamorfose. Nesse sentido, a *Excessividade Caótica* é a Luz primordial, cujo resíduo indireto de sua fulguração na *excedência* de homem e mundo constitui *Mistério*, sendo o *Mistério*, por seu turno, tão inexaurível e inesgotável²⁵⁰ como entende Eudoro de Sousa ser Deus, Realidade que excede todas as manifestações e representações do divino. Nesse sentido são perfeitamente equivalentes *Excessividade Caótica*, *Mistério* e *Deus* no pensamento de Eudoro de Sousa, motivo pelo qual também podemos assinalar *Deus* como outro modo do mitólogo português dizer o *Mistério*, isto é, outra de suas cifras e derradeira neste capítulo, para a qual convergem todas as demais cifras já tratadas.

6.4 - Deus

No segmento em que discutimos o *Horizonte* como cifra do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa, especificamente no que diz respeito à codificação filosófica resultante do esforço dos primeiros filósofos da Grécia Antiga em compreender o mundo desde a sua fenomenalidade, mas continuamente demandando os seus princípios, enfatizamos que para Eudoro de Sousa o circunspeto pensar acerca do Ser, pensamento que caracteriza essencialmente a Filosofia, sempre se fez acompanhar por um profundo *Mistério* sinalizado pela figura visível e intransponível do *Horizonte* extremo e assim transfigurado na primeira cifra da transcendência do mundo empírico, constituindo-se, por isso, numa cifra fundamental da codificação filosófica do mistério do Ser ou do Ser como *Mistério*. Desde esta perspectiva e preliminarmente, Ser e *Mistério* parecem equivaler-se inequivocamente no pensamento de Eudoro de Sousa. Mas também afirmamos mais recentemente, a propósito da cifra *Excessividade Caótica*, que as peculiares características do excesso divino, a lembrar, inexauribilidade, inesgotabilidade, infalibilidade, igualmente o fazem corresponder à incomensurabilidade e à indimensionabilidade próprias do *Mistério*, como indicam as suas cifras que até aqui temos tratado, e daquela excelsa potência originária que Eudoro de Sousa denomina, na intimidade de sua concepção de *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, de

²⁵⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 41.

Deus-*Projeto* projetor de um deus ou dos diversos deuses que compõem, de cada vez ou em cada configuração de um cosmos, o vértice superior do triângulo cosmogônico, de cujo ocultamento por teocriptia sacrificial se desocultam homem e mundo como reino oculto da divindade, constituindo os três vértices que compõem o triângulo mítico “*acenantes mensageiros*”²⁵¹ portadores de uma inefável mensagem expedida por um originário e não menos inefável emissor, isto é, o *Projeto*, não esta ou aquela divindade conhecida nos ciclos culturais/civilizacionais, senão o ignoto e imponderável *Deus*. Esta abordagem parece justificar o emprego indiferenciado de *Ser*, *Mistério* e *Deus* para expressar a mesma *Origem* ou o mesmo Princípio primordial de e subjacente a tudo que devém, e que emerge súbito em raros momentos em que suspensa fica a determinação de homem e mundo como atualidade de uma realidade suposta única.

Assim o seria se não soubéssemos não ser propriamente a ontologia o campo de reflexão de Eudoro de Sousa, senão Mitologia o que convictamente faz ao pensar o *Mistério* constitutivo dos mitos, estabelecendo assim o *Mistério* como tema central de seu pensamento. Do mesmo modo, pese o entendimento de que o mito é ontofania, além de cosmofania e antropofania²⁵², e embora se possa encontrar em diversas passagens de sua obra expressões como “*ser-origem*”²⁵³, “*Ultra-Ser*”²⁵⁴, “*acréscimo de ser*”²⁵⁵ e “*ser envolvente*”²⁵⁶ para designar o originário *antes*, o além-*Horizonte* extremo, o *Mítico*, a *Origem*, a *Natureza* (no sentido de *natura naturans*), o *Projeto* ou o *abismo sem fundo*, todas estas cifras com o sentido de realidade protéica, genesíaca e fundamento de tudo que é originado, Eudoro de Sousa é diligente a distinguir a sua posição. Ao comentar a conferência de Heidegger, “A Coisa”²⁵⁷, Eudoro de Sousa deixa patente a sua intencional substituição de *Ser* por *Deus* – sem prejuízo para a identidade entre *Deus* e *Mistério*, como veremos a seguir – isto é, de denominar *Deus* aquilo que Heidegger entende como *Ser*, demarcando as suas diferença e independência relativas ao filósofo alemão, ainda que não

²⁵¹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 118.

²⁵² *Idem*, p. 33.

²⁵³ *Idem*, pp. 87, 114 e 136.

²⁵⁴ *Idem*, p. 114.

²⁵⁵ *Idem*, p. 71.

²⁵⁶ *Idem*, p. 72: “O êxtase erótico-religioso é muito mais do que estar fora de si – é um perder-se daquilo mesmo que veio a ser, para ganhar no que o outro nunca foi, e que também de si mesmo se perdeu, o ser que os envolve a ambos, num amplexo que transcende toda a individuação”.

²⁵⁷ Cf. Martin Heidegger (2002). “A Coisa”. In: *Ensaaios e Conferências* (tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback). Petrópolis: Editora Vozes, pp. 143-164.

considere de todo incongruentes os seus respetivos pensamentos. Antes o contrário. Eudoro de Sousa reconhece em ambos os pensamentos uma evidente equivalência, embora parcial e apenas nalguns aspetos, nomeadamente no que concerne às noções por si desenvolvidas, como o são *Excessividade Caótica* e *excedência* no sentido de transbordamento do fundo naquilo que se manifesta como sua precária e superficial contenção (homem e mundo)²⁵⁸, bem como *Horizontes do objetivo e do trans-objetivo*, *Extremo Horizonte do Real*, *Complementaridade*, *Deus*, *Ultra-Ser*, *Absoluto-Secreto*, *Subjetividade Irredutível* e *Fulgurações Ofuscantes*²⁵⁹, apesar de Heidegger não utilizar qualquer destas expressões.

Não sendo o Ser da ontologia, mas constituindo-se em fundamento último de toda a existência (mundo, homem e demais entes intramundanos) à maneira do Ser da ontologia, ou antes, tomado como o “*Ultra-Ser*” do que está no limite da ontologia e no limiar do que não é mais ontologia, permanecendo sempre indefinível por qualquer conceito que pretenda dizer-lhe a essência sob a presunção de reduzir o irredutível a objeto do pensamento objetivador, Eudoro de Sousa desenvolve a sua conceção de *Deus* por aproximação, assim como estamos procurando fazê-lo referentemente ao tema do *Mistério*. E o faz afirmando que “*quem vê Deus morre*”²⁶⁰. A expressão utilizada por Eudoro de Sousa no ensaio *Mitologia* ecoa também no artigo “O Mito de Psique e A Simbólica da Luz”²⁶¹. No referido ensaio, Eudoro de Sousa comenta os livros IV, V e VI

²⁵⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). “III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger”. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 155: “*Não me envergonho de confessar mais uma vez que, frente a ele [aqui Eudoro de Sousa refere-se a Heidegger], assumo propositadamente a atitude de mal-entendê-lo. Troco intencionalmente Ser por Deus, sem pejo de muito bem saber que em toda a sua obra não há passagem que permita pôr Deus no lugar do Ser. Mas não haverá justificativa para o mal-entendido proposital quando lemos que o Ser se oculta revelando-se ou se revela ocultando-se? Não é isso mesmo o que quero dizer quando aludo a Fulgurações Ofuscantes? Ou à Caótica Excessividade, cuja auto-tenção é um kosmos? A um contínuo transbordar do subitamente contido, sem o qual há muito que estaria terminada uma Revelação que, se terminasse de uma vez, nunca se poderia atribuir ao pleroma que Deus é? Se o Ser (ou Deus) não fosse inexaurível transbordamento, como se excederiam alguns dos homens que jamais se sentiram contentes, por muitos ‘cheios de si’ que estivessem? Que seria do progresso do regresso, movido pela nostalgia das origens, que não deixa aquietar-se o homem-não-só-homem? Como, em qualquer época, sempre haveria, marginalizados pelo ‘contentamento descontente’ de não querer mais do que ‘bem querer’ o que se quer por já o ter? Ou por desdenhar do que não vale a pena do esforço, por saber que o melhor se ganha sem esforço?*”.

²⁵⁹ *Idem*, p. 153: “*Só por isso, dir-se-ia que partimos de pontos de vista diametralmente opostos, mas, de certo modo, chegamos a conclusões que, atentamente examinadas, não são das que não se possam conciliar*”.

²⁶⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 33.

²⁶¹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Mito de Psique e A Simbólica da Luz”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 195-220.

de *O Asno de Ouro*, de Apuleio, onde o africano de Madaura nos oferece a única versão literária do mito de Eros e Psique, e também o último livro e parte mais extensa da obra citada, em que o autor narra a iniciação do protagonista nos mistérios de Ísis, relacionando estas partes do livro entre si, sempre em torno do sentido mais profundo da Luz, que a um só tempo é causa de morte ou de cegueira, mas também fonte de sabedoria contemplativa superior à inteligência. Assim afirma Eudoro de Sousa: “*Nutre a alma de muitos povos a crença de que só com a vida se paga o alto preço da contemplação da divindade: ‘quem vê Deus, morre’, diz a sabedoria de remotos séculos, pela voz do povo*”²⁶². E também uma sua variante: “*quem vê um deus, morre ou cega!*”²⁶³. Trata-se de uma extrema e fatal sanção radicada no caráter indômito daquele “*Ultra-Ser*” de além-*Horizonte* que não se quer e não se deixa delimitar e apreender por qualquer esforço concetual humano, punindo com suprema severidade (cegueira ou morte) o humano sacrilégio que se traduz no atrevimento do limitado ou exausto desejar abarcar o ilimitado e inexaurível, isto é, a *hybris* no sentido mais comum do termo²⁶⁴.

Por outro lado, ainda no mesmo ensaio e de modo complementar, assim como se verifica em seus derradeiros ensaios (*Mitologia e História e Mito*), Eudoro de Sousa acusa uma significativa inversão deste primeiro sentido da expressão que envolve *Deus* e morte, quando demonstra um reordenamento da sequência dos acontecimentos no culto da Ísis helenística e romana, narrada por Apuleio, em que a deusa se revela ao iniciado durante a noite e nos umbrais da morte²⁶⁵, sugerindo neste reordenamento não que Deus seja a causa da morte de quem o contempla, fulminando-o impiedosa e punitivamente, como indica a primeira aceção, mas que a sua contemplação se dá apenas àqueles que se iniciam nos mistérios da morte, em que morte significa metamorfose e transcendência da comum experiência cotidiana. Isto é: não se morre porque se vê *Deus*, mas vê-se *Deus* porque se morre, ou se metamorfoseia. Esta aceção torna-se patente quando Eudoro de Sousa

²⁶² Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Mito de Psique e A Simbólica da Luz”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 210.

²⁶³ *Idem, ibidem*.

²⁶⁴ Veremos no capítulo sobre *Repetição* que *hybris* adquire dois sentidos no pensamento de Eudoro de Sousa. Este primeiro e mais comum, isto é, a *hybris* como soberba humana a rivalizar com os poderes superiores dos deuses, causa de sua punição, e um segundo e porventura mais profundo sentido, que constitui um dos modos de Eudoro de Sousa insinuar a *Repetição*.

²⁶⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Mito de Psique e A Simbólica da Luz”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 210.

ressalta os antigos cultos místéricos celebrados no santuário de Elêusis, cultos em que, e assim afirma Eudoro de Sousa, “ ‘na morte (*teleutân*), como na iniciação (*teleîsthai*)’ por entre as chamas do *anáktoron*, o adepto podia ver com seus olhos mal acomodados às trevas da noite mística”²⁶⁶, consistindo isto, porventura, a ultra-visibilidade de uma *lux perpetua*²⁶⁷ própria do *epopta* (aquele que vê o que nenhuma visão comum é capaz), que por iniciação chegou ao e atravessou o *Horizonte* extremo onde a vida confina com a morte e para além do qual se desfazem os limites do dia e da noite e de qualquer outro par de contrários.

O sentido atribuído a esta *lux perpetua* associada a *Deus* na expressão “*quem vê Deus morre*”, embora no referido ensaio acerca da “*simbólica da luz*” Eudoro de Sousa o faça especificamente na apreciação da iniciação de Lúcio nos mistérios de Ísis, culminando a sua reflexão, todavia, numa consideração do tema nos mistérios celebrados em Elêusis, nem por isto nos desautoriza trazer o pensamento de Heráclito para este passo de nossa reflexão sobre *Deus* como cifra do *Mistério* em Eudoro de Sousa, sobretudo porque será precisa e significativamente através da reflexão acerca do pensamento de Heráclito que Eudoro de Sousa conclui a sua obra *Mitologia*, obra dedicada ao estudo do surgimento do homem e do mundo como deicídio primordial, portanto, em torno da noção de *Deus*, e, como tal, uma obra em que Eudoro de Sousa discute o mais excelso mistério dos mistérios, expresso na morte de *Deus* que origina homem e mundo, mas também na morte de homem e mundo que revela em fulgurações ofuscantes a realidade última e absoluta que é *Deus*.

Com efeito, em *Mitologia*, afirma Eudoro de Sousa que “*Deus é fogo que nos consome ou ofusca fulguração do raio que nos cega*”²⁶⁸. Ora, um fogo originário e imorredouro o vamos encontrar na investigação de Eudoro de Sousa, em sua mais fulgurante apreciação, no fogo divino e cosmogônico de Heráclito. Como já afirmado quando discutimos a respeito do *Horizonte* como cifra do *Mistério*, o Fogo é uma das cifras mais importantes e significativas na codificação heracliteana da realidade e sinaliza

²⁶⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Mito de Psique e A Simbólica da Luz”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 211.

²⁶⁷ *Idem, ibidem*.

²⁶⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 33.

uma unidade sem nome que preside o confronto dos contraditórios ou em que os contraditórios se harmonizam. A esta harmonia, ainda que entenda que a *physis* simultaneamente queira e não queira ser chamada de Zeus, Heráclito tanto denomina *physis*²⁶⁹, como também a chama de Fogo e, especialmente para o nosso atual foco, de *Deus*, como se pode verificar nos fragmentos 67: “*‘Deus é dia noite, inverno verão, guerra paz, saciedade fome; muda, porém, como fogo (ou óleo?) misturado com essências perfumadas: toma um nome, segundo o aroma de cada uma’*”²⁷⁰; e também no 102: “*para Deus todas as coisas são belas, boas e justas; os homens, porém, umas consideram injustas, outras justas*”²⁷¹. Ademais, aquilo que temos chamado como *diacosmese* no pensamento de Eudoro de Sousa (no sentido de surgimento de um cosmos), tema fundamental e recorrente em todo mito, no sentido próprio, segundo o mitólogo luso-brasileiro, de teocriptia cosmoantropogônica ou o *Mistério* do vir a ser de homem e mundo como fulguração pela qual o *Deus-Projeto* se oculta nos vértices do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, também é tratado pelo Efésio nas viragens (*tropai*) do Fogo, pelas quais todo cosmos é compreendido como um momentâneo arrefecer do Fogo, ou, dito de outro modo, o ocultamento do Fogo primordial. E toda reversão do cosmos, não menos momentâneo, é dita um reaquecimento do mesmo Fogo originário. Com efeito, Eudoro de Sousa assinala que no fragmento 30 Heráclito afirma que, não sendo feito por nenhum deus, tampouco por qualquer homem, o Cosmos (...) “*foi, é e será um fogo continuamente vivo, que se alumia e que se apaga*”²⁷², significando também isto, sem negligenciar os problemas que a afirmação nos põe e que já referimos anteriormente²⁷³, que o Cosmos constitui, além de Fogo extinto, corpo vivo de um deus morto. De modo que, para Eudoro de Sousa, as *tropai* de Fogo em mundo e de mundo em Fogo no pensamento de Heráclito repensa *in extremis* (...) “*o que há de misterioso em todos os mistérios do paganismo clássico, o que há de misterioso em muitos dramas rituais de culturas que sobreviveram miraculosamente ao assalto da cultura*”²⁷⁴ (em que a singularidade da cultura aqui assinalada indica a sua pretensa univocidade e hegemonia, silenciando as demais possibilidades de culturas existentes ou

²⁶⁹ - Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 34: “O nome grego de Natureza é, pois, a do originário. Mas vimos também que é outra maneira de designar a harmonia, que é ajustamento e adaptação”.

²⁷⁰ Cf. Heráclito apud SOUSA, 1975, pp. 128-129.

²⁷¹ *Idem, ibidem*.

²⁷² Cf. Heráclito apud SOUSA, 1980, pp. 147-148.

²⁷³ A lembrar, como pode ser “*continuamente vivo*” se está sujeito a apagar-se?

²⁷⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 149.

por existir), dizíamos, repensa o sentido de dramas rituais em cujo desempenho se presentifica ou é repetido o deicídio primordial que origina o mundo, assim como a extinção do Fogo heracliteano, o seu arrefecer, também faz surgir um mundo. Em ambos os casos, o primeiro em cifra mitológica e o segundo em cifra filosófica, ainda que no despertar auroral da Filosofia, e evidenciando a *complementaridade* entre as duas codificações (mito e Filosofia), conforme Eudoro de Sousa, *Deus* e Fogo como cifras de uma nebulosa inominável signifiquem a *Origem* de tudo o que é originado. E de assim o ser, tornamos a todas e a cada uma das demais cifras do *Mistério* por nós assinalada no pensamento de Eudoro de Sousa, o que cremos justificar o encerramento desse capítulo apresentando a concepção de *Deus* como a mais contundente cifra do *Mistério* para Eudoro de Sousa. Senão, vejamos.

Pelo que até aqui afirmamos, fica demonstrado que no pensamento de Eudoro de Sousa *Deus* é a *Origem* de tudo o que é originado, precedendo ao(s) e estando subjacente no(s) mundo(s) e nos entes intramundanos, inclusive no homem, como o “*oculto reinar dos deuses*”²⁷⁵ sempre prestes a retornar à sua fonte originária por transbordamento do que em si é excesso, situando-se este manancial primordial, se localização ou espacialização fossem apanágio de *Deus*, no além-*Horizonte* de toda a experiência comum. Deste modo, são coincidentes as concepções eudorianas de *Deus*, *Origem* e além-*Horizonte*, feitas cifras do *Mistério*, isto é, sinais que, nem calando, nem falando, por aproximação pretendem sinalizar, como o possam, uma sacra e essencial Realidade sem nome e que não se deixa apreender por nenhuma operosidade lógico-discursiva, sendo antes absoluto silêncio para o pensamento humano circunscrito à racionalidade. Mas a coincidência não se detém nestas três cifras. Pensar a suprema realidade de *Deus* como *Projeto* de onde advêm deuses como projetos projetados pelo *Projeto* que Deus é, nos conduz de volta à fundamental concepção de Eudoro de Sousa a respeito do mito compreendido não como teofania, no sentido de uma biografia dos deuses, senão como cosmo-fania teocrítica e, como tal, à noção de impulso primordial que faz ser o mito, isto é, o *Mítico* ou *impulso criador de mitos*, ambos, *Projeto* e *Mítico*, também por nós tomados como cifras do dizer eudoriano a respeito do *Mistério*, e ambos, como vimos, intimamente relacionados com o macro-símbolo do *Triângulo da Complementaridade e*

²⁷⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 147.

do Simbólico, igualmente cifra do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa. Para Eudoro de Sousa, a triangulação cosmogônica é expressão transcultural e trans-temporal de *Deus*, quer como figura de uma geometria mítica que faz referência a um invisível *antes*, em cuja auto-contenção momentaneamente se mostra refletido em homem e mundo como projeções de um deus, perfazendo estes três (deus, mundo e homem) os vértices do referido triângulo, quer como reversão da catástrofe que abateu os lados do triângulo e separou os vértices da base de sua *excedência* no vértice superior, fazendo-os contemplar *Deus*, pela reversão, na radical transfiguração da atualidade de homem e mundo despotencializados da divindade ou em que a divindade está oculta. Não nos olvidemos que no pensamento de Eudoro de Sousa *excedência* é imitação de deus como *excessividade incontida*, sendo essa última “*imitação da modelar excessividade caótica*”²⁷⁶. E de assim o ser, *Deus*, igualmente nomeado *Projeto*, também é a *Excessividade Caótica*, virtualidade inexaurível de todos os *cosmoi* que o foram, o são e o serão, assim como daqueles que nem o foram, nem o são e nem jamais o serão, mas que o poderão ser por constituírem possibilidade inexaurível, e que permanecerão inviolados na inconsciente noite originária ou *Natureza*, não a naturada, mas a naturante, que no pensamento de Eudoro de Sousa é cifra do *Mistério* e equivale à *physis* heracliteana.

Mas para Eudoro de Sousa, e retornemos ao início de nossa reflexão sobre *Deus* como cifra do *Mistério* sem dele nunca nos termos afastado, “*quem vê Deus morre*”. E da análise desta sentença resulta incontornável a sua imprescindibilidade como chave para a compreensão do sentido de *Deus* no pensamento de Eudoro de Sousa e, por conseguinte, para alcançarmos o significado e a relevância que aí tem o *Mistério*, considerando, como o estamos fazendo, *Deus* como cifra do *Mistério*, para a qual convergem todas as demais cifras assinaladas. Com efeito, a visão do comum dos mortais, limitada por força de pretender delimitar o pensar e o dizer acerca daquilo que vê e sobre o qual elabora enunciados, o que para Eudoro de Sousa caracteriza o homem que veio a ser, isto é, o homem apenas humano surgido da “*catástrofe*” por ele provocada (e inspirada pelo diabo ou separador) e olvidado de sua *Origem*, só permite ver, mesmo que em sua orla extrema, “*o ‘lugar’ em que deus e mistério já não estão*”²⁷⁷, isto é, a sua ausência. E neste vazio assenta o homem a sua racional rejeição à experiência do que

²⁷⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 52.

²⁷⁷ *Idem*, p. 33.

excede o seu pensar, a sua negação de *Deus* e do *Mistério*, reverso de sua auto-afirmação enquanto homem. Todavia, idêntico à *Excessividade Caótica* que, momentaneamente disciplinada, origina um Cosmos, *Deus* é “*inexaurível transbordamento*”²⁷⁸ em homem e mundo e demais entes intramundanos que compõem de cada vez um Cosmos, desfazendo irreprimível qualquer determinação lograda por diacosmese, isto é, convertendo-a em indeterminação. Neste sentido, para Eudoro de Sousa, em raros e fugazes momentos em que o homem se distrai do seu suposto papel de criador e dominador de tudo o que é e há, súbito, a primordial luz que cega ou mata, mas que também faz ser homem e mundo, bem como a divindade sacrificada para que estes sejam, luz esta entendida como *lux perpetua*, *fogo ofuscante* ou propriamente *Deus* (como expresso na sentença “*quem vê Deus morre*”), esplende em insuspeitos relâmpagos causando a sensação de *estranheza* naquele que a experimenta, significando a *estranheza* a paralisação ou suspensão de sua cognição racional. Não sendo o relâmpago causador da *estranheza* o próprio *Deus*, mas refletindo-o no fundo da caverna que são o homem e o mundo, cegando-os ou matando-os, numa palavra, arrebatando-os da regularidade do seu cotidiano e por isto transfigurando-os radicalmente naquilo que originalmente já o eram, por participação, sem o saber, a expressão “*quem vê Deus morre*”, por onde Eudoro de Sousa, como anunciamos anteriormente, se aproxima de sua compreensão de *Deus* em conformidade com o sentido que atribui ao *Mistério*, e por isto como cifra do *Mistério*, significa que, (...) “*no seu todo, Ele mora além-horizonte. E como a bem poucos foi dado transpô-lo em vida resignamo-nos a olhar só o que, das suas fulgurações reveladoras, o mais das vezes reflete em mundos insuspeitados. Essas fulgurações são ofuscantes, constituem-se de Mistério*”²⁷⁹. Evidencia-se, pois, nesta reflexão sobre *Deus* como primordial e fatal luz, que o *Mistério*, de que *Deus* é cifra aglutinadora das demais cifras apresentadas, é fulguração experimentada pelo homem que transpôs, não por sua própria volição e consciência, o horizonte de sua humanidade apenas humana.

Feito este percurso que nos conduziu através das cifras *Horizonte*, *Origem*, *Mítico*, *Natureza*, *Triângulo da Complementaridade* e do *Simbólico*, *Excessividade Caótica*, *Projeto* e *Deus*, todas como modos de Eudoro de Sousa considerar por aproximação o tema do *Mistério*, de centralidade incontestável em seu pensamento, entendemos ter

²⁷⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). “III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger”. In: *Idem*, p. 155

²⁷⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 88.

alcançado as necessárias condições que nos permitirão dizer em que consiste o *Mistério* em seu pensamento, tarefa sem a qual não podemos fazer avançar a especulação acerca dos demais temas que compõem o propósito fundamental desta tese e que serão contemplados nos capítulos que se seguirão: *Repetição, Poesia e História*. Aqui a questão fundamental deste capítulo, anunciada em sua introdução, encontra o seu lugar próprio: em que consiste, pois, o *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa?

7 – A Conceção de *Mistério* no Pensamento de Eudoro de Sousa

Da tentativa combinada de resumidamente expor o pouco ou o “nada” que dos “mistérios” nas rituais celebrações eleusinas se sabe por ouvir falar – em explícita referência a um texto de Demóstenes²⁸⁰ –, e investigar o “tudo” que for possível inferir do seu silêncio iniciático, tarefa que explicitamente ocupa Eudoro de Sousa no artigo “A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”²⁸¹, mas que pode ser reconhecida, com maior ou menor evidência, na generalidade dos seus escritos sobre a Religião dos Gregos Antigos que precederam e que sucederam o referido artigo, o tema do *Mistério* ao longo dos trabalhos publicados por Eudoro de Sousa transcende na última fase de sua atividade intelectual o âmbito específico dos estudos dos antigos rituais celebrados em Elêusis, embora a eles sempre faça referência, ascendendo à magnitude do que é de absoluta relevância e centralidade no conjunto do seu pensamento. Dependerá de sua compreensão e enunciação, como enunciar se possa, a realização do anunciado salto cognitivo que porventura levaria quem o experimentasse ao limite do pensável/dizível e ao limiar do impensável/indizível, fronteira intransponível desde o lado de um saber assentado na exclusividade da racionalidade, mas indefesa contra o assalto não racional das mensagens cifradas que do outro lado são enviadas por ignoto emissor, e que Eudoro de Sousa pretende considerar, ou ao menos assim dá a entender, sobretudo nos seus últimos livros, como o cumprimento do seu próprio pensamento, isto é, a formulação de

²⁸⁰ Cf. Demóstenes, *Orat. In Neaer*. 79 apud SOUSA, 2000, p. 84.

²⁸¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 84: “A presunção que baseamos no aludido passo de Demóstenes articulará o presente artigo em duas secções de desigual interesse. Na primeira, vamos expor resumidamente, esse ‘nada’ que dos ‘mistérios’ se sabe, por ‘ouvir falar’; na segunda, investigaremos o ‘tudo’ que for possível inferir do silêncio iniciático”.

uma Mitologia que não seja limitada a uma concepção alegórica com o sentido de “biografia dos deuses”²⁸² e, como tal, a um dizer apenas racional que, ao representar o que pretende dizer, o faz através de uma linguagem pela qual diz o que não é propriamente aquilo que pretende dizer. Não o diz, portanto, ou, o que é pior, negligencia-o e dele escarnece.

Reconhecido preliminarmente como um insólito acontecimento causador de um “*sentimento de estranheza*”, o que Eudoro de Sousa chama de *Mistério* ao longo de sua obra, mas de modo mais explícito em seus dois últimos livros publicados, *Mitologia* e *História e Mito*, levanta um problema, cuja solução invoca, por força de sua própria natureza constitutiva, mais o alcance da intuição, da sensibilidade e da emoção do que propriamente a capacidade cognitiva da razão. Aliás, Eudoro de Sousa entende que a racionalidade humana é incapaz de encontrar em si mesma a sua própria razão suficiente²⁸³, estando limitada ao aquém-*Horizonte* e aí mantendo-se cativa do que é apenas humano, sem poder transpor o *Horizonte* extremo e mais-que-humano, cujos esporádicos relâmpagos se fazem notar com “*estranheza*” no aquém-*Horizonte* pela mesma racionalidade, e adentrar a circunferência que a envolve desde o além-*Horizonte* e que é a sua fonte originária, como manancial primordial e inexaurível também o é daquelas fulgurações que desconcertam a razão. Não podendo fazer a travessia extrema para o lado que lhe excede, a racionalidade assimila ao seu léxico a palavra “mistério”, e com ela a experiência que a palavra pretende designar, segundo esta mesma racionalidade, isto é, a experiência do absurdo, embora com valor negativo, denotando

²⁸² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 27: “*A mitologia está por escrever, mas nunca foi tão urgente escrevê-la*”. Cf. também: *Idem*, p. 28: “*Por escrever, está a mitologia que não seja nem queira ser ‘biografia dos deuses’ ou, pelo menos, que não queira ficar por aí*”.

²⁸³ *Idem*, p. 23: (...) “*a razão humana (quem, senão o homem, terá razão?) não acha em si mesma o alimento de que vive e o elemento em que vive. A racionalização, que por muito alongada para trás e para a frente de qualquer aqui e agora se pense, sempre parte de um irracionalizado e sempre num irracionalizado se detém*”.

representação da tenebrosidade²⁸⁴, ou ainda, “vergonha”²⁸⁵, “inépcia”²⁸⁶ e “impossibilidade”²⁸⁷.

A aporia surgida em torno da conceção de *Mistério*, como acusada por Eudoro de Sousa em seu anelo de alcançar para a *sui generis* realidade uma compreensão que confira suficiente suporte ao seu projeto de Mitologia (a lembrar, como tornar acessível ao pensamento e à análise, e assim suscetível de cognição e definição, algo que se não deixa apreender totalmente pela racionalidade?), não constitui perplexidade ou problema novo ou original na história do pensamento filosófico. Eudoro de Sousa lembra que já no século IV a.C a referida aporia fez a sua dramática aparição na crise aberta ao pensamento filosófico e expressa na tentativa de transposição intelectual das mais profundas experiências da tradição religiosa grega pelos filósofos daquela centúria, em que se pode flagrar exasperadas ambivalências no modo de racionalmente avaliar a decadência das crenças num momento em que a incontestabilidade da razão já havia sofrido notórios desgastes, como por exemplo, no caso de Platão, o julgamento e a condenação extrema de Sócrates, tomado pelo filósofo da Academia como o mais prudente homem de toda a Grécia. Naquele instável momento da Filosofia, lembra Eudoro de Sousa que os gregos enunciaram e discutiram gravemente o problema “*acerca da coerência ou incoerência racional das suas tradições religiosas*”²⁸⁸, condenando-lhes os mitos e os ritos desde um ponto de vista ético-político, embora, como vimos no segmento sobre o *Horizonte* como cifra do *Mistério*, aliás, como o modo próprio de Eudoro de Sousa pensar o tema do *Horizonte* no pensamento de Platão, este teria pensado “*miticamente contra o mito*”²⁸⁹, significando com esta expressão que Platão se encontrava na fronteira entre duas distintas gnoseologias e duas diferentes codificações do Indiferenciado de além-*Horizonte*, paradoxalmente optando pelo *logos* sem abandonar totalmente o legado do *mythos*. Igualmente Eudoro de Sousa acusa na história do cristianismo as tentativas de superação

²⁸⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Arte e Escatologia”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 159.

²⁸⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 182.

²⁸⁶ *Idem*, *ibidem*.

²⁸⁷ *Idem*, *ibidem*.

²⁸⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 182.

²⁸⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 64.

da antinomia entre ciência e fé, evocando o paradoxo de Tertuliano (“*credo quia absurdum*”)²⁹⁰. Também aí, axiomas, princípios, categorias e conceitos filosóficos tenderam a proclamar a impossibilidade do mais tremendo *mysterium fidei*, restando ao alegorismo²⁹¹, tomado como a intelectualização do que não é inteligível, o expediente pelo qual se pretendeu desincompatibilizar o *Mistério* e a razão, a revelação religiosa e o perscrutar filosófico.

Por outro lado, para Eudoro de Sousa a tese da *complementaridade* entre mito e Metafísica na aurora do pensar filosófico, cujo maior alcance no contexto de sua obra se encontra em *Horizonte e Complementaridade*, mas que já é anunciada no artigo “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio de Complementaridade”, do mesmo modo se evidencia na coexistência de duas concepções de divindade verificadas em todas épocas e em todas as culturas, e que se confrontam entre si em irresolúvel antinomia quando não assentes no princípio de *complementaridade*. Cumpre dizer que por complementaridade, Eudoro de Sousa entende, ecoando o pensamento do filósofo e matemático suíço Ferdinand Gonseth, um princípio oriundo da Física moderna, mas extrapolando este campo e aplicado à Metafísica, pelo qual, não tendo valor próprio e absoluto, “os conceitos de ‘posição’ e ‘impulso’ (espaço e tempo), ‘permanência’ e ‘variação’, ‘contínuo’ e ‘descontínuo’ (onda e corpúsculo), ‘matéria’ e ‘energia’, ‘determinação’ e ‘indeterminação’, etc.”²⁹², apenas fazem sentido quando considerados conjuntamente²⁹³. Assim, numa das referidas concepções da divindade, o *teísmo*, cultua-se um *Deus* tornado objeto de um intelecto demonstrativo, em cuja estrutura lógico-discursiva, identidade e não-contradição, assim como os demais princípios de racionalidade, não podem ser violados em qualquer hipótese. Na outra concepção, chamada por Eudoro de Sousa de *cosmobiologia*, *Deus* é

²⁹⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 183.

²⁹¹ *Idem*, p. 182.

²⁹² Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 184.

²⁹³ *Idem*, *ibidem*: “Gonseth concluiu pela afirmação de que a complementaridade ‘toma o aspecto de uma experiência metafísica, na qual, por mudança de perspectiva, uma oposição polar se transformou em oposição complementar’, e que ‘esta única experiência (refere-se à da física quântica) basta para que tenhamos perdido o direito a pretender que qualquer outro par de noções polares não possa vir a sofrer semelhante mutação. E aduz: não há razão teórica ‘para pensar que duas noções quaisquer, opostas por polaridade, não possam aparecer, um dia, como dois aspectos complementares de uma única realidade de outro horizonte’”.

realidade impenetrável pelo intelecto e apenas compreendido por experiência própria, intuição e sensibilidade. A síntese histórica das heterogêneas e heterônomas atitudes religiosas do teísmo e da cosmobiologia, com as suas respectivas concepções do divino, teria sido realizada, segundo Eudoro de Sousa, pelo cristianismo, tomando o *mysterium fidei* como a essencial simultaneidade entre o *Deus* transcendente, Criador, Causa Prima, e uma Divindade que, imanente, nasceu, morreu e ressuscitou, no que seria, desde o ponto de vista de uma racionalidade exclusivista, um *absurdum*. Dizíamos, o cristianismo teria realizado a síntese histórica, mas não a efetiva *complementaridade* do ponto de vista filosófico, já que, mesmo supostamente harmonizadas razão e fé no pensamento escolástico, para Eudoro de Sousa a solução aristotélico-tomista dada ao problema, pretendendo atribuir à razão o papel de demonstração dos mistérios revelados pela fé, não parece ter sanado a chaga aberta na consciência religiosa, mantendo a revelação presa ao pensar alegórico²⁹⁴.

Agora bem, se para Eudoro de Sousa, como vimos no segmento anterior, *Deus* é análogo ao *Mistério* por ambos serem realidade absoluta e abissal ou o “*Ultra-Ser*” que cega ou mata quem o divisa diretamente, assentando nisto o considerarmos *Deus* como cifra do *Mistério*²⁹⁵, pensar a sua manifestação empírica e reflexa (de *Deus* e do *Mistério*) primeiramente implica em deparar-se com um absurdo coetâneo do e conatural com o “*sentimento de estranheza*”. E para Eudoro de Sousa, frequentemente o pensar se detém à beira do absurdo, não se arriscando ao perigo de começar pensando a partir do *Mistério*, seja porque não saiba, à partida, o que é o *Mistério* (e por isto lhe chama de *Mistério*), seja porque entenda que por ser “*mistério*” palavra que, desde o ponto de vista do ordinário pensar, carrega um sentido negativo, isto é, não se reduz a qualquer objeto ou conceito do pensamento racional, é impossível conhecê-lo intelectualmente por incapacidade inata da racionalidade abordar “*as obscuras e longínquas regiões, as ignotas terras do espírito, da alma e do corpo*”²⁹⁶ situadas além-Horizonte extremo,

²⁹⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 184.

²⁹⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 48: “*Deus e Mistério unem-se pela ofuscação*”.

²⁹⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Filologia e Literatismo (Crítica e Sistema)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 99.

essencialmente associadas à realidade do *Mistério*, avessas a qualquer noção de método para alcançá-las e inapreensíveis por qualquer categoria do pensamento filosófico e científico. Mas não nos esqueçamos que abordar e compreender o *Mistério* é tarefa assumida a duras penas por Eudoro de Sousa e de cujo êxito dependerá o legado mais original e ousado do seu pensamento. E se o acesso primeiro à abordagem do *Mistério* é, efetivamente, a experiência de um “*sentimento de estranheza*”, paga-se um preço nada módico por se perscrutar aquilo que pode ser tomado como a transcendentalização da comum experiência, a respeito do qual pensamento e linguagem comuns jamais estarão aptos a representar e significar.

Silêncio é, pois, aquilo com que se depara quem se aventura a pensar e a dizer em que consiste o *Mistério*. Em duplo sentido. No primeiro, associado à etimologia da palavra grega *μυστήριον* (*mystérion*) com o significado de “*fechar-se*” (lábios, olhos, chagas) e imposto aos iniciados nas antigas religiões de mistérios, em que Elêusis figura como caso exemplar nos estudos de Eudoro de Sousa, o silêncio impossibilita qualquer busca de fontes que direta e claramente, como o pretendem e exigem as formalidades do saber científico e filosófico, poderiam elucidar e demonstrar a insólita experiência aos olhos interessados de um investigador. E neste sentido, o silêncio constitui o custo de amargo travo àquele que investiga a insólita experiência. Quando muito o que se tem como fonte disponível é o discurso transfigurado de supostos apóstatas, como é o caso do último livro de *O Asno de Ouro*, de Apuleio, ou a suposta violação da interdição por alguns de seus iniciados, como parece ter sido o caso de Ésquilo, referido por Eudoro de Sousa, a se inferir pelo “*processo de impiedade que lhe moveu a cidade de Atenas*”²⁹⁷. Todavia, o segundo sentido, ao contrário do primeiro, como o afirma Eudoro de Sousa acerca do segredo iniciático, “*suscita, se não propicia, a investigação*”²⁹⁸. Isto porque, se no étimo de *mystérion* está o silêncio, desde esta outra mirada Eudoro de Sousa passa a indagar de que o silêncio era silêncio naquelas celebrações rituais, interpelação que o levará a outra aceção da afasia que caracteriza o *Mistério* desde o ponto de vista do

²⁹⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “As Núpcias do Céu e da Terra”. *A Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 57.

²⁹⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 84.

pensamento racional. Com efeito, para Eudoro de Sousa este segundo sentido do silêncio passa ao largo de uma interdição hierática de uma religião ou de uma lei política que deseja preservar a verdade cultuada por esta religião, como foi o caso de Atenas referentemente aos mistérios de Elêusis, nem equivale à simples ausência de palavras, mas corresponde às pausas existentes entre as palavras de um discurso, pausas que sinalizam a própria, abissal e originária possibilidade de as palavras existirem. Desde este ponto de vista, como expresso por Eudoro de Sousa, o silêncio significa a matriz da linguagem, cujas “*múltiplas palavras é negação-afirmativa do Silêncio-Um, como o Mundo das múltiplas coisas é a negação-afirmativa do Um-Deus*”²⁹⁹, estando “*para a linguagem como o ser está para os entes que o ocultam, quando nos entes se revelam*”³⁰⁰, de onde silêncio, *Deus* e *Mistério* coincidem em seus específicos modos de se apresentarem à experiência e à cognição humana.

A afirmação da coincidência entre silêncio, *Deus* e *Mistério*, não por interdição à enunciação acerca destas realidades últimas imposta por decisão a elas externa, mas por sua inefabilidade constitutiva, como Eudoro de Sousa julga flagrar num fragmento de Aristóteles (*De philosophia*) a respeito da experiência a que eram submetidos os iniciados nos mistérios, despertando-lhes não a capacidade intelectual para compreender a natureza daquela invulgar experiência, senão a aquisição de certo estado de ânimo, um emotivo estado de receptividade à verdade revelada no ritual³⁰¹, dizíamos, a afirmação da referida coincidência seria motivo de paralização de nosso intento em dizer o significado que o *Mistério* adquire no pensamento de Eudoro de Sousa, antes, se constituiria em incontornável suspensão do próprio perscrutar eudoriano a comprometer o conjunto do

²⁹⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 195.

³⁰⁰ *Idem, ibidem*.

³⁰¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 87: “Mas este é o sentido mais pobre do silêncio místico, como ‘inefabilidade’: o ‘não poder dizer’ por ‘dever de não dizer’ o que poderia ser dito, se o silêncio não fosse imposto. Que a inefabilidade tem outro sentido, é o que muito bem se vê por aquele não poder representar o drama da iniciação fora do santuário, pois este mandamento implica que o silêncio abrange muito mais do que uma doutrina que tivesse sido ensinada; chega mesmo a insinuar a suspeita de que não houvesse doutrinação nenhuma, e que o drama contivesse o que, por outro meio, seria absolutamente indoutrinável. Em suma, a insinuação é a do primado do dramático quanto à possível representação da presença dos deuses no mundo, diante dos homens. É neste sentido que depõe um fragmento do *De philosophia*, de Aristóteles, por palavras que nunca poderão ser esquecidas por quem se abeir dos ‘mistérios’: ‘os iniciados não são submetidos a qualquer ensinamento, mas a uma experiência, mediante a qual adquirem certa disposição de ânimo, previsto que para tal, se tenham tornado aptos’”.

seu pensamento e, conseqüentemente, a nossa demanda nesta tese, não fosse outro entendimento, tão fundamental para a compreensão do *Mistério* como o é a equivalência entre silêncio, *Deus* e *Mistério*. Para Eudoro de Sousa, embora a fulguração do divino *Mistério* se traduza em inefabilidade para o regime de consciência lógico-discursiva, o que suscita a sua negação como “*vergonha*”, “*inépcia*” e “*impossibilidade*”, nem por isto ela se deixa fechar, por força de sua inexauribilidade, numa linguagem que seria limite não-limiar para a sua expressividade. Com efeito, para Eudoro de Sousa a súbita fulguração da *Excessividade Caótica* sobe rumorejante, insofreável e quase intacta do fundo do abismo sem fundo ao nível da expressão, podendo ser por sons, cores e volumes (à maneira de “*um livro de imagens sem texto*”³⁰² de que fala Eudoro de Sousa a respeito da perplexidade e mágoa de antropólogos e historiadores diante de uma expressividade de documentos antigos, afásica, todavia, para os modernos), mas também por palavras desde que transfiguradas referentemente ao sentido em que habitualmente são empregues. A referida transfiguração constituiria uma reconfiguração da linguagem ordinária, que expressaria assim metamorfoseada não mais a humana convenção, mas “*a sua própria origem, mediante um retorno circular à sua originalidade originária*”³⁰³, isto é, não mais o silêncio em seu sentido comum, senão aquele Grande Silêncio por Eudoro de Sousa identificado como *Deus* ou *Mistério*, ambos com o sentido de *Excessividade Caótica* desprovida de linguagem própria.

Aqui começamos a nos aproximar do remate desse capítulo, procurando responder à questão apresentada em sua introdução, a lembrar: que “coisa” é esta, caracterizada como inefável (apenas compreendida por experiência direta, sem que dela haja sequer enunciação possível), mais do que como realidade oculta, cuja revelação fora do círculo dos iniciados era expressamente interdita? *Mistério* é, pois, em primeiro lugar, mas nem de longe o aspecto mais importante na demanda de sua compreensão, um nome conhecido atribuído ao desconhecido, inexaurível, inescrutável, impenetrável e inefável, isto é, à manifestação daquela “coisa” sem nome e sem linguagem própria que é o motivo

³⁰² Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Mito de Psique e A Simbólica da Luz”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 205.

³⁰³ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 195.

fundamental que se pode flagrar no pensamento de Eudoro de Sousa como mitólogo e como helenista, mas não menos como filósofo, assim o cremos. E de assim o ser, o *Mistério* está íntima e incontornavelmente associado a este desconhecido, como a sua projeção ou manifestação no mundo que é presumidamente conhecido pela razão humana, mas que a ela (a razão) não deixa indiferente, embora de modo desconcertado. Como *Deus*, cuja fulguração é ofuscante (“*quem vê deus morre*”), o *Mistério* não se mostra diretamente sem o risco de cegar, assim como, de modo análogo, indireto é o caminho que a ele deve conduzir quem se aventure a dizê-lo. Isto justifica a aproximação de sua compreensão desempenhada por Eudoro de Sousa mediante cifras. As cifras, assim como o vimos a respeito do nome “*mistério*”, não sendo a “*coisa*” mesma que quer designar, denuncia, todavia, a sua irrefutável existência, pois que sendo cifras só o são e só o podem ser cifras de algo. E este algo é aquilo que, não tendo linguagem própria, não pode ser dito de outro modo senão por uma linguagem capaz de fazer a elocução retornar circularmente ao Grande Silêncio que a preside³⁰⁴. Neste aspecto coincidem a manifestação do *Mistério* e o dizer acerca do *Mistério*. Ambos reclamam à capacidade humana de percepção e de codificação do que é percebido o recurso extremo da transfiguração. Transfiguração da linguagem e do pensamento (da lógica que os ordena) e, sobretudo, metamorfose do próprio sujeito da percepção, do pensamento e da linguagem, como em seguida veremos ser o fulcro da morte simbólica ou catábase presente na autêntica *Poesia*. Daí a importância reconhecida por Eudoro de Sousa, pese embora a sua ácida crítica neste sentido, à alegoria (no caso, cifras que dizem umas coisas por outras) nos estudos de Mitologia, ou, mais especificamente, do inefável “*impulso mítico*”, desde que se faça que no *állo* (outro), de alegoria, se mostre o *tautó* (mesmo), da tautegoria³⁰⁵, isto é, desde que as cifras, que não são exatamente aquilo a que fazem referência, sejam capazes de tornar presente a “*coisa*” referida. Neste sentido é que *Horizonte*, *Origem*, *Mítico*, *Natureza*, *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, *Projeto*, *Excessividade Caótica* e *Deus*, todos por nós tomados como cifras do transfigurado dizer eudoriano acerca do *Mistério*, nos trazem à presença daquela realidade inexaurível e

³⁰⁴ Em capítulo próprio veremos que no pensamento de Eudoro de Sousa a *Poesia* cumpre esse papel de linguagem reveladora do “*misteriosíssimo mistério*”.

³⁰⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 36: “*Tautegoria do impulso mítico, criador de mitos, tão tautegóricos quanto o impulso, não dispensa que se diga uma coisa que a outra quer dizer. O decisivo, em mitologia, não é banir o alegórico. É fazer que no alló (outro) se mostre o tautó (mesmo)*”.

inominável de cujo fulgor feito insólita ocorrência, desde o ponto de vista da normalidade do mundo da comum experiência, se diz haver *Mistério*.

Pese embora encontrarmos algumas passagens na obra de Eudoro de Sousa em que o pensador se refere ao *Mistério* como a “coisa” mesma experimentada no que estamos chamando de experiência do *Mistério*, o *Mistério* em seu pensamento é, mais propriamente, abertura ou aquilo que faz abrir uma clareira insuspeita na banalidade do mundo e na própria banalidade em que o homem se confinou, seu pensamento e sua linguagem, estando centrado em si mesmo, como personalidade racional e voluntariosa. O *Mistério* é fulguração súbita e fugidia (revelação) do que Eudoro de Sousa chama *Excessividade Caótica, Origem, Deus, Projeto, Natureza*, isto é, da absoluta Realidade situada no além-*Horizonte* extremo, e é fenômeno que se experimenta aquém-*Horizonte*, seja como catábase diacosmizante, seja como anábase reveladora do divino onde este está oculto³⁰⁶, pois que é só aquém-*Horizonte* que o fenômeno constitui um desconcerto seguido de paralisação na cognição e experiência comuns do homem, passando a ser chamado de *Mistério* num pálido balbuciar. No além-*Horizonte*, ele é o que é na absolutidade³⁰⁷ de sua realidade de absoluto. Sequer tem nome próprio, além de desconhecer linguagem própria. A sua ofuscante luz sequer contrasta com a opacidade da vida regular do homem dominador de seu mundo. É absoluta e por isto cega ou mata o que não é absoluto e que intenta por expressão não absoluta pensá-lo e dizê-lo. Como experiência empírica que desconcerta a razão, o *Mistério* é uma realidade (ou fulguração desta realidade) que não se objetiva e nem se deixa objetivar por sujeito que o seja de conhecimento objetivo. Só se conhece o *Mistério* por uma *sui generis* e própria experiência de possessão, nunca por simples ouvir dizer ou por ler doutrinas de religiões de mistérios, ou de quaisquer outras religiões, considerando, como o faz Eudoro de Sousa, que toda religião tem como ambiência própria a experiência de um *Mistério*. Desde o

³⁰⁶ - Catábase e Anábase serão discutidas de modo mais desenvolvido no capítulo seguinte, sobre a *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa. Neste passo de nossa reflexão, chamamos a atenção para a manifestação de um profundo *Mistério*, como compreendido por Eudoro de Sousa, no nascimento do mundo e dos homens como diacosmese, tomada como catábase histórica. Mas também para a anábase, não menos manifestação de um *Mistério*, no sentido de meta-histórica aparição divina na “morte” de mundo e homem. Para o tema da catábase e da anábase relacionadas com o horizonte histórico, cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 94.

³⁰⁷ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 67. Cf. também Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 45.

ponto de vista das ciências e da Filosofia, impossibilitado de ser tratado através de axiomas, princípios, categorias e conceitos, o *Mistério* é, como referido anteriormente, anatematizado como “*vergonha*”, “*inépcia*” e “*impossibilidade*”. Mas não na perspectiva de uma Mitologia que faz de si o seu fulcro. Nem da *Poesia*, cuja origem é comum à *Origem* da Mitologia, conforme Eudoro de Sousa. Deste modo, o inefável “*Mistério dos mistérios*” no pensamento de Eudoro de Sousa “*é resíduo de uma Fulguração da Caótica Excessividade mal contida e sempre a ponto de transbordar de toda a contenção*”³⁰⁸. Isto significa que o *Mistério* é o homem (e o seu mundo) subitamente aberto à arrebatadora experiência do inefável vinda de fora de sua atualidade antropocêntrica (o seu pensar e o seu querer), ou antes, a abertura assim experimentada por homem e mundo. Mas também é o inefável que ao homem excede se manifestando ao e no homem. Das duas perspectivas, concluímos que o *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa é a experiência incomum e superlativa manifesta em *estranheza* referentemente à comum e cotidiana experiência da vida, pela qual se dá, e assim o afirma Eudoro de Sousa, o “*diálogo entre a sensibilidade da natureza (ou sensibilidade humana, aberta para a natureza) e a natureza da sensibilidade (ou natureza que se abre para a sensibilidade humana)*”³⁰⁹, experiência do homem no mundo originado de onde se vislumbra, num fulgor de relâmpago a riscar o céu de aquém-*Horizonte*, a *Origem* oculta de (e em) todo originado, não como uma aparência do que quer que seja, senão como uma súbita e arrebatadora “*aparição do que nunca vira em seu redor*”³¹⁰, ou como um prenúncio de acesso ao além-*Horizonte* para quem está no aquém-*Horizonte*, causando uma “*diferença na alma*” ou um sentimento de *estranheza* naquele que a experimenta.

³⁰⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 88.

³⁰⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 82-83. Cf. também: *idem*, p. 102.

³¹⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 41.

II - A Repetição no Pensamento de Eudoro de Sousa

“Quando tudo pára, quando o pensamento se imobiliza, quando a língua se cala, quando a explicação regressa desesperada a casa – aí tem de acontecer uma trovoadas”
(Kierkegaard)

“Neste campo a ‘razão razoante’ detem-se; só se move entre coisas originadas” (Eudoro de Sousa)

1 – Introdução

Dizer em que consiste o *Mistério* para Eudoro de Sousa, após a intrincada “perífrase” das cifras que articulou a estrutura de nossa argumentação no primeiro capítulo, nos situou no cerne do seu pensamento, assim o entendemos, ressaltando a imprescindível importância do tema no conjunto da sua reflexão acerca da religião dos Gregos antigos e que alcança o seu ápice nos derradeiros ensaios sobre mito e Mitologia. Igualmente relevante foi enfatizar na concepção eudoriana de *Mistério* o carácter de humana experiência, ainda que transfigurado o homem que a experimenta, e de o fazer em paralelo àquela outra aceção em que sobressai o próprio inefável de

que a experiência do *Mistério* é experiência. Isto significa que, pese embora o *Mistério* seja uma realidade inefável, mas cuja ocorrência se dá empiricamente, ele é passível de circunspeta constatação, isto é, não é e nem pode ser tomado como uma ilusão, fantasia ou uma não-verdade, embora dela não se possa apresentar provas irrefutáveis, no sentido que os recursos metodológicos do saber lógico-discursivo atribuem às provas do que consideram a verdade. Recorrendo Eudoro de Sousa, à sua própria maneira, ao argumento *ex silentio*, pelo qual “a ausência de prova não prove [prova] a ausência”³¹¹, no caso do insólito fenômeno a que estamos chamando de experiência do *Mistério*, a sua cognição deve ser possível. Não fosse assim e Eudoro de Sousa não teria dedicado décadas de entrega investigativa à sua compreensão. E o vislumbre pressentido desta possibilidade garante um anelo, evidente no pensamento de Eudoro de Sousa, de uma gnoseologia fundada no *Mistério*: Mitologia. Todavia, se é a Mitologia que sobressai no pensamento de Eudoro de Sousa, nem por isso deixam de estar contemplados em seu perscrutar os campos da Religião, da *Poesia*, da Filosofia, da Antropologia e da *História*³¹².

Vimos no capítulo anterior que um primeiro modo de Eudoro de Sousa abordar o tema do *Mistério* é constatar a experiência de uma “*estranheza*”. Equivalente a este termo, ou antes, à experiência designada por este nome, é o que Eudoro de Sousa chama de “*diferença na alma*”³¹³, com o sentido de significativa alteração manifesta na sensibilidade. Provocada por ocorrência daquilo que habitualmente é considerado absurdo, a referida transfiguração da sensibilidade é sentida quando subitamente os limites da experiência e do saber só humanos se tornam limiares e uma íntima “*estranheza*” arrebatava quem a experimenta da rotina do comum pensar e experimentar³¹⁴. Assim, se a *estranheza* constitui experiência essencial que desperta a atenção de Eudoro de Sousa (e a nossa referentemente ao seu pensamento) para o tema do *Mistério*, é a “*diferença*” que desempenhará papel de arranque de nossa

³¹¹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 20.

³¹² Cf. Constança Marcondes César (2000). “O Conceito de Mito em Eudoro de Sousa”. In: *O Grupo de São Paulo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 31: “Uma antropologia filosófica; uma epistemologia; uma filosofia da religião e da história; uma poética: tudo isso encontramos, de modo implícito, ao seguir as reflexões a respeito do mito, ao longo dos escritos do filólogo português”.

³¹³ Cf. Eudoro de Sousa. “Arte e Escatologia”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 155.

³¹⁴ Cf. Paulo Alexandre Esteves (1992). O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVIII, 4, p. 633.

especulação a respeito da *Repetição*. Ainda que não expressa diretamente por Eudoro de Sousa, entendemos estar a apreciação da “*diferença*” presente em sua aspiração por uma gnoseologia que orbitasse em torno da conceção de *Mistério*. A noção de *diferença*, como veremos, nos colocará no caminho pelo qual buscaremos a compreensão do que estamos chamando de *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, dado que, por hipótese nossa, *Mistério* e *Repetição* (e também *Poesia*, como ficará patente no terceiro capítulo) são co-naturais numa única e mesma realidade fundamental.

Assim considerado, um pensar filosófico sobre a *diferença* ou propriamente uma Filosofia da *diferença*, ainda que não seja o foco deste capítulo, nem desta tese, se nos apresenta como exigência de primeira ordem. Aqui o pensamento do filósofo francês Gilles Deleuze é decisivo para fazer avançar a nossa investigação, sobretudo porque, derivado do entendimento de *diferença*, Deleuze nos esclarece acerca do tema da *Repetição*. Com efeito, Deleuze é referência incontornável nos estudos sobre a *Repetição*. A outra referência, que também chamaremos à discussão, é o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. Por este motivo, pese embora Eudoro de Sousa não lhes dedicar qualquer reflexão em sua obra, não nos esquivaremos de trazê-los para o nosso estudo, embora apenas com o intuito de introduzir o tema da *Repetição* como julgamos flagrar no pensamento de Eudoro de Sousa, já que com os dois pensadores referidos, a *Repetição* foi consolidada como tema filosófico assegurado na *História* da Filosofia Ocidental. De resto, o tema da *Repetição* em sua unidade passa longe de estar explícito no pensamento de Eudoro de Sousa, antes aparecendo, difuso e pouco diáfano, ao longo de seus artigos e ensaios, o que nos exige um referencial teórico que nos permita seguir em nosso intento com alguma segurança.

Deleuze propõe estudar a *diferença* partindo da expressão “*fazer a diferença*”³¹⁵. E nisto acusamos de antemão a ocasião propícia para a aproximação entre o seu pensamento referente à *diferença* e, por conseguinte, à *Repetição*, dado que em sua

³¹⁵ Cf. Gilles Deleuze (2000). *Diferença e Repetição* (tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado; prefácio de José Gil). Lisboa: Relógio D'Água Editores, pp. 81-82: “*A diferença é esse estado de determinação como distinção unilateral. Da diferença, portanto, é preciso dizer que ela é feita ou que ela se faz, como na expressão ‘fazer a diferença’*”.

Filosofia esta está associada àquela, e o tema do *Mistério* em Eudoro de Sousa, como já apontamos nas equivalentes expressões do mitólogo luso-brasileiro “*estranheza*” e “*diferença na alma*”. Já de início, para evitar qualquer confusão semântica e mesmo de conteúdo, o filósofo francês assinala que a *diferença* sobre a qual o seu pensamento perscruta não é a diferença empírica entre duas ou mais coisas com as suas correspondentes determinações extrínsecas, sentido este que pressupõe a sua compreensão através daquilo que ela não é, ou seja, identidade ou semelhança, próprias do pensamento mediatizado na representação. Antes, diz respeito à *diferença* em si mesma, imediata, ontologicamente distinta de toda diferença empírica, condição fundamental para estas últimas, embora apenas apreensível através destas mesmas diferenças contingenciais, isto é, dos entes diferenciados. Neste sentido, a *diferença* interpelada por Deleuze nos conduz a um paradoxo acerca do qual se diz que algo se distingue de algo, não se distinguindo, todavia, daquilo do qual se distingue. Ser diferente e ser igual, simultaneamente. Em questão está o problema fundamental da univocidade transcendental do Ser frente as suas diversas modalidades individualizadas em devir, problema abordado desde Parmênides até Heidegger, e que tem caracterizado propriamente a ontologia ao longo da *História* da Filosofia no Ocidente.

A respeito da proposição ontológica que afirma que o Ser é ontologicamente o mesmo para sentidos qualitativamente distintos, Deleuze foca a sua análise na hierarquia e na distribuição do Ser unívoco por suas diversas modalidades, para aí reconhecer não se tratar de uma repartição harmoniosa do Ser em conformidade com coisas já constituídas e diferenciadas entre si, antes, diz respeito àquilo mesmo que precede e atua nestas mesmas coisas constituídas como (...) “*princípio transcendental, como princípio plástico anárquico e nómada, contemporâneo do processo de individuação, e que não é menos capaz de dissolver e destruir os indivíduos do que de constituí-los temporariamente: modalidades intrínsecas do ser, passando de um ‘indivíduo’ a outro, circulando e comunicando sob as formas e as matérias*”³¹⁶. Desde este ponto de vista, não são as diferenças empíricas do que já é constituído que são e têm ser, mas é o próprio Ser que nelas é *diferença*. Diferença com relação ao constituído em seus modos também já constituídos de ser experimentado, pensado e dito, isto é, o discurso mediatizado por

³¹⁶Cf. Gilles Deleuze (2000). *Diferença e Repetição* (tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado; prefácio de José Gil). Lisboa: Relógio D’Água Editores, p. 96.

representação. Decorre deste entendimento, que a compreensão ontológica da *diferença* implica sempre um salto capaz de superar o confinamento em que o Ser se encontra estando sob as leis da identidade do conceito, da oposição dos predicados, da analogia do juízo e da semelhança da percepção, isto é, sob os limites da representação. Exige, pois, o salto que arrebate até ao fundo da potência³¹⁷ aquele que se lance na aventura de sua compreensão. Este salto, com o significado de interrupção na regularidade lógica do pensar e do dizer, reabilita, assim o entende Deleuze, a *hybris* em sentido não condenável e como caminho que nos poderá conduzir à compreensão da *diferença* e de seu corolário, a *Repetição*.

Com efeito, é no pensamento abissal de Nietzsche acerca do *eterno retorno* que Deleuze encontra, na *História da Filosofia Ocidental*, a radical inversão do pensamento ontológico, pela qual a *diferença* deixa de ser pensada como um princípio primeiro independente do devir, do diferente empírico, do múltiplo, e passa a ser dita, ela mesma, de seus modos diferenciados e de suas constantes metamorfoses. Todavia, essa emergência própria da *diferença* como univocidade do Ser através das diferenças em devir não se dá senão como retorno e *repetição*, não do mesmo instituído ou dado, tampouco de um suposto princípio primeiro e puro ou identidade prévia, mas tão somente do que no âmbito das diferenças em devir se nos apresenta como aquilo que é extremo e excessivo, daquilo que trespassa dentro do outro e se transforma em idêntico, daquelas formas extremas que vão até ao fim da potência³¹⁸. E para Nietzsche, é na *hybris* que cada desigualdade em devir encontra o Ser que o faz retornar. Este é, pois, conforme Deleuze, o sentido próprio do *eterno retorno*: *repetição*³¹⁹ da univocidade ontológica da qual se diz a partir e através da diferença em suas manifestações excessivas.

³¹⁷ Cf. Gilles Deleuze (2000). *Diferença e Repetição* (tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado; prefácio de José Gil). Lisboa: Relógio D'Água Editores, p. 95: “Mas o limite, *πέρας* do original, já não designa aqui o que mantém a coisa sob uma lei, nem o que a termina ou a separa, mas, ao contrário, aquilo a partir do qual ela se desenvolve e desenvolve toda sua potência”.

³¹⁸ *Idem*, pp. 94, 95.

³¹⁹ *Idem*, p. 100: “O eterno retorno não pode significar o retorno do Idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. O eterno retorno não faz ‘o mesmo’ retornar, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devém. Retornar é o devir-idêntico do próprio devir. Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como ‘repetição’. Do mesmo modo, a repetição do eterno retorno consiste em pensar o mesmo a partir do diferente, mas este pensamento já não é de modo algum uma representação teórica: ele opera praticamente

Agora estamos em condições de nos aproximarmos de modo mais apropriado do sentido da expressão de Deleuze “*fazer a diferença*”, expediente que lançará luz sobre a nossa tarefa de esclarecimento da congênere expressão de Eudoro de Sousa, “*diferença na alma*”, e nos abrirá a senda para a especulação sobre o tema da *Repetição* no mitólogo luso-brasileiro, como é a nossa intenção. Estabelecida a ambiência ontológica em que está inserida no pensamento de Deleuze, isto é, o paradoxo da univocidade do Ser frente à pluralidade de suas modalidades individuais, pelo qual, não sendo as diferenças empíricas o próprio Ser, é delas que o Ser se diz propriamente, e reconhecido em Nietzsche e no eterno retorno a “*revolução copernicana*”³²⁰ pela qual o Ser só se diz do devir, do diferente, do múltiplo, embora não em sua banalidade, senão apenas em suas formas extremas, um sentido ainda provisório da referida expressão “*fazer a diferença*” desponta no horizonte, carente, todavia, de desenvolvimento. Nesta primeira enunciação do sentido da expressão o que sobressai é a emergência de formas extremas no devir quando na presença de um Ser unívoco, isto é, quando, diante da ocorrência do infinito no finito, a aparente calma da representação concetual/categorial da realidade descobre em si o tumulto, a inquietude, a paixão, a anarquia entre os seres constituídos e em meio aos modos de os representarem. Noutras palavras: quando emerge o excedente, “*o monstro de todos os demónios*”³²¹.

“*Fazer a diferença*” significa, pois, nesta primeira enunciação, a introdução do infinito no horizonte das diferenças reais ou empíricas de modo a vinculá-las com o fundamento, com a matriz ontológica de sua aparição e desaparecimento, sem que para isto estas mesmas diferenças determinadas e finitas sejam tomadas como desvanecidas ou desaparecidas, senão como evanescentes e a ponto de desaparecer, como também se podia dizer, por outro lado, a ponto de aparecer. Porém, aqui Deleuze constata a permanência da dualidade (infinito-finito) própria da representação finita, baseada no princípio de identidade, que submete a compreensão do infinito à própria identidade do finito, como

uma selecção das diferenças segundo as suas capacidades de produzir, isto é, de retornar ou de suportar a prova do eterno retorno”.

³²⁰ Cf. Gilles Deleuze (2000). *Diferença e Repetição* (tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado; prefácio de José Gil). Lisboa: Relógio D'Água Editores, p. 100.

³²¹ *Idem*, p. 95.

se tratasse de um finito que não é, ou seja, reduzindo-a à negatividade, tendo sempre o finito como paradigma de inteligibilidade e de dizibilidade, e assim o sendo, esquivando-se de qualquer possibilidade de compreensão de sua realidade e conceito próprios. Entendida deste modo, a representação infinita que num primeiro momento se nos apresenta como delírio e excesso, não passa de engodo performativo que em nada perturba o repouso e a serenidade do idêntico. A *diferença* permanece, pois, submetida à representação e como tal, apenas reconhecida e apresentada como espectro ou sombra.

Dizer algo por aquilo que ele não é, é não o dizer. Ainda que consideremos válido o expediente das aproximações, como vimos a propósito das cifras de Eudoro de Sousa a respeito do *Mistério*, desde que nos coloque efetivamente no caminho daquilo mesmo que pretendemos. Para Deleuze o negativo ou a negatividade nem sequer captura o fenômeno da *diferença*. De modo que designar a *diferença* com os nomes de indeterminado, indiferente, indiferenciado ou, inclusive, Deus, é já considerá-la como excesso negativo ou deformação monstruosa do que a representação reconhece, isto é, o determinado, o diferente, o diferenciado e o homem, e, por isto, não a considerar em sua realidade própria, mantendo-a subjugada às formas médias do pensar e do dizer³²².

Para Deleuze, dizer o que é a *diferença*, conseqüentemente, exige dissolução. Dissolução de toda representação, a começar pela dissolução da identidade quer do objeto pensado, quer do sujeito que o pensa. Esplendor como o outro do mesmo que é expresso na representação, neste sentido, constitui a mais alta potência do pensamento, capaz de abrir diretamente o Ser para a *diferença*, superando todas as mediações e projeções afirmativas ou negativas do conceito e da identidade na representação. Relâmpago. Assim, somente por uma destruição radical da conservadora identidade das coisas ou dos entes é que a *diferença* pode ser pensada em si mesma e não apenas representada, não apenas mediatizada por esta própria identidade. É necessário, portanto, haver uma radical

³²² A radicalidade expressa no pensar de Deleuze neste ponto, contrasta com a condescendência da linguagem de Eudoro de Sousa neste sentido. Vimos no capítulo anterior que no expediente de aproximação à noção de *Mistério*, Eudoro de Sousa recorre a sentidos negativos da linguagem como o são o Indeterminado, o Indiferenciado e o Indomável, sem prejuízo para a sua crítica à racionalidade antropocêntrica, incapaz, conforme entende o mitólogo luso-brasileiro, de pensar e dizer a Realidade Absoluta.

conversão das coisas e dos homens que os relacione com o diferente, isto é, que em sua singularidade os faça diferenciada abertura por onde a própria *diferença* se afirme. A este radical expediente de transfiguração ontológica Deleuze chama de *Repetição*. É na *Repetição* que Deleuze entende encontrar a realidade vivida (e não apenas logicamente pensada) de um campo sub-representativo. Assim se pode ler em Deleuze: “A *repetição* opõe-se à *representação*: o prefixo mudou de sentido, pois, num caso, a *diferença* diz-se somente em relação ao idêntico, mas, no outro, é o unívoco que se diz em relação ao diferente. A *repetição* é o ser informal de todas as diferenças, a *potência informal do fundo* que leva cada coisa a essa ‘forma’ extrema em que a sua representação se desfaz. O *dispar* é o último elemento da *repetição* que se opõe à identidade da representação”³²³.

Deleuze reconhece no *eterno retorno* de Nietzsche a mais pungente concepção de *Repetição* na *História* da Filosofia Ocidental. Aliás, pode-se afirmar sem receio de cometer equívoco que o seu *Diferença e Repetição*, embora também mencione a *Repetição* como apresentada por Kierkegaard, é um estudo minucioso sobre o pensamento abissal de Nietzsche, cujo ápice é alcançado em *Assim Falou Zaratustra*. Deste modo considerado, a compreensão do sentido que Deleuze atribui à *Repetição*, “a *potência informal do fundo* que leva cada coisa a essa ‘forma’ extrema”³²⁴, exige a compreensão do sentido do *eterno retorno* de Nietzsche. Neste ponto de nossa reflexão introdutória ao tema da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, uma indagação se impõe e passa a desempenhar um papel elucidativo imprescindível: que significa o *eterno retorno* no pensamento de Nietzsche? Ou antes: que sentido tem o *eterno retorno* de Nietzsche no pensamento de Deleuze? Responder a essa questão significará encontrar a senda pela qual seguiu Deleuze no desenvolvimento de sua concepção acerca da *Repetição*, que, como temos visto, está intimamente associada ao tema da *diferença*. Eis a nossa tarefa neste momento.

O que significa o *eterno retorno* de Nietzsche? Uma primeira apreciação acerca do pensamento abissal de Nietzsche se nos apresenta em *Diferença e Repetição* quando

³²³ Cf. Gilles Deleuze (2000). *Diferença e Repetição* (tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado; prefácio de José Gil). Lisboa: Relógio D’Água Editores, p. 124.

³²⁴ *Idem, ibidem*.

Deleuze o afirma como a “*revolução copernicana*”³²⁵ que marca a crítica ontológica e epistemológica acerca da univocidade do Ser frente à pluralidade de seus modos, crítica esta que enfatiza a insuficiência dos princípios de identidade e não-contradição, próprios do pensamento desempenhado por representação. Neste sentido, o *eterno retorno* é a concepção nietzscheana pela qual o Ser não se diz como um princípio primeiro, abstrato, uma identidade independente de suas diversas manifestações, senão que o faz precisamente através do devir, de suas múltiplas diferenças e de suas constantes metamorfoses. Pelo *eterno retorno*, conforme Deleuze, o próprio Ser se afirma como *Diferença*. Deste modo, aberta se encontraria, para Deleuze, por virtude da viragem exercida pelo pensamento abissal de Nietzsche, a possibilidade de se conquistar o conceito próprio de *Diferença*, em vez de mantê-lo subjugado ao domínio de um conceito geral fixado como idêntico. Daí que o *eterno retorno* jamais possa significar o retorno do idêntico, o previamente idêntico, o mesmo, senão que pelo *eterno retorno* é o próprio retornar que constitui o real mesmo do que devém, a própria identidade da *diferença*, o idêntico que se diz da *diferença*. E para Deleuze, “*tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como ‘repetição’*”³²⁶. Assim, a *Repetição* no *eterno retorno*, ou o *eterno retorno* pensado como *Repetição*, “*consiste em pensar o mesmo a partir do diferente*”³²⁷.

Assinalado o modo como Deleuze concebe a *Repetição*, consideremos sucintamente a outra referência fundamental acerca do tema: Kierkegaard. Longe de se circunscrever ao campo físico (conotação natural, num sentido comum atribuído ao “natural”), a *Repetição* em Kierkegaard está associada à vida do espírito, isto é, à experiência religiosa, sendo compreendida como a realidade mais autêntica da existência, excedendo tudo mais que a seu respeito possa ser dito. Guardadas as respectivas especificidades do pensamento de cada pensador, este entendimento nos conduz a uma direta associação do pensamento de Kierkegaard com o *eterno retorno* do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, que por esta noção compreende a própria dimensão ontológica da existência, e, por conseguinte, ao que ficou dito sobre a *Repetição* em Deleuze. Embora

³²⁵ *Idem*, p. 100.

³²⁶ Cf. Gilles Deleuze (2000). *Diferença e Repetição* (tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado; prefácio de José Gil). Lisboa: Relógio D’Água Editores, p. 100.

³²⁷ *Idem*, *ibidem*.

não coincidente com a perspectiva apresentada por Deleuze acerca do pensamento abissal de Nietzsche, pois que em Kierkegaard o apelo religioso da fé, inexistente no filósofo alemão, como também no francês, é decisivo para a compreensão da *Repetição*, o que é evidenciado na especulação tendo por base episódios vetero-testamentários nos dois livros em que mais patente está o tema da *Repetição* (*A Repetição e Temor e Tremor*), há, todavia, pelo menos num aspecto fundamental para a nossa investigação, significativa convergência da reflexão dos dois pensadores. Em ambos, Nietzsche e Kierkegaard, a *Repetição* se apresenta como o súbito irromper do sentido mais autêntico da existência, que não é dado à percepção pelo artifício do entendimento categorial e por representação, senão pelo irromper de uma revelação³²⁸. Não sendo nem melancólica nostalgia, nem qualquer suspiro de esperança, tampouco mera reprodução do mesmo, a *Repetição* em Kierkegaard antes constitui um ato de espontaneidade pelo qual se ilumina na existência, numa autêntica transfiguração da experiência comum³²⁹, um instante de eternidade, isto é, uma fagulha em que na experiência singular de súbita constituição de sentido, que não é apenas uma mera experiência particular, abre-se uma singular iluminação. Assim se pode observar em *A Repetição* e em *Temor e Tremor*.

Na narrativa que configura o livro *A Repetição*, o narrador Constantin Constantius (pseudônimo de Kierkegaard) inicia a sua reflexão sintomaticamente trazendo ao leitor a oposição entre os eleatas (Parmênides e Zenão) e Heráclito, lembrando a resposta sem palavras, mas com movimentos corporais, que Diógenes ironicamente ofereceu aos defensores da imobilidade ontológica, mostrando que a experiência da vida vale muito mais que todo o aparato teórico-concetual do entendimento. A oposição levantada serve ao propósito arqueologizante de Constantius de localizar na Grécia da aurora filosófica a origem e a relevância da noção de *Repetição*. Para Constantius, a *Repetição* não se confunde com a recordação, que apenas implica uma lembrança retrospectiva de eventos

³²⁸ Cf. Marilena de Souza Chauí (1979). “Vida e Obra”. In: Kierkegaard, Soren Aabye. *Diário de Um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano (Os Pensadores)* (Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro). São Paulo: Abril Cultural, p. 21: sobre Kierkegaard, Chauí afirma: (...) “a repetição só é possível como impulso de submissão religiosa ao desconhecido, e radica no próprio absurdo de sua impossibilidade como recomposição de experiências estéticas e condutas éticas do passado”.

³²⁹ Cf. Soren Kierkegaard apud CHAUI, 1979, p.17.

naturais, ou com a *anamnese*³³⁰ do pensamento grego, pois que, para Platão, recordar (no sentido de *anamnese*) é (...) “*progredir no lento caminho de conferir ‘realidade’ ideal à irreabilidade por assim dizer onírica da experiência humana imediata*”³³¹, ou seja, elevar a existência à altura da cognição onde esta é o que mais importa, ao passo que a *Repetição* se dá não como entendimento da vida, senão como experiência de toda e da mais profunda vida autêntica.

Impossível de ser captada e concetualizada pela mediação do pensamento, cuja operacionalidade é garantida por categorias e por representação, antes, concebida como impossibilidade por esse mesmo pensamento que tem nas categorias e na representação a condição de possibilidade, a *Repetição* em Kierkegaard constitui um salto acima da regularidade das generalizações, equivalente à dança sobre o abismo de Nietzsche, pelo qual o ignoto se faz presença incontestável a despeito de toda e qualquer estrutura de sentido, como o são o pensamento, a moralidade e a estética. Assim o caso de Job, livro e exemplo decisivos no drama do jovem poeta de *A Repetição*, em cuja experiência do absurdo, vivenciada como emergência de uma “*monstruosa sublevação das forças selvagens e belicosas da paixão*”³³², expõe a falência da causalidade e da moralidade pela emergência do excepcional. No irromper indômito daquilo que excede o horizonte abarcado pela normatividade, Job, como também o jovem poeta arrebatado por amor, é levado a uma situação extrema de angústia, miséria, loucura, ebriedade, colapso de princípios estabelecidos, suspensão do entendimento, perda da consciência, abandono de si e do mundo, enfim, de morte da individualidade e da realidade comuns, até que a reconciliação com a serenidade se dá com o confronto não mediado com Deus, isto é, pelo paradoxal movimento da fé, em que a razão humana cede a sua primazia ao íntimo, pleno e inefável entendimento com Deus. A este combate do homem com Deus, também compreendido como peleja entre o entendimento e aquilo que o excede, em cuja afirmação deste sobre aquele dá-se propriamente a *Repetição*, Kierkegaard chama “*provação*” ou “*trovoada divina*”, como afirma o poeta: “*Quando tudo pára, quando o*

³³⁰ Por *anamnese* grega, Constantius entende um mecanismo que, por um lado, permite antecipar a unidade (ideal) face à experiência da multiplicidade, e por outro, indica a possibilidade da investigação da unidade das idéias a partir da multiplicidade da experiência.

³³¹ Cf. Søren Kierkegaard (2009). *A Repetição* (Tradução, Introdução e Notas de José Miranda Justo). Lisboa: Relógio D'Água Editores, p.18.

³³² Cf. Søren Kierkegaard (2009). *A Repetição* (Tradução, Introdução e Notas de José Miranda Justo). Lisboa: Relógio D'Água Editores, p. 120.

pensamento se imobiliza, quando a língua se cala, quando a explicação regressa desesperada a casa – aí tem de acontecer uma trovada”³³³.

Sob “*trovada divina*” também esteve aquele a quem Kierkegaard chamou de “*cavaleiro da fé*”³³⁴, isto é, o também fiel servo de Iahweh, Abraão, no célebre caso vetero-testamentário do sacrifício de Isaac considerado em *Temor e Tremor*. Nesta obra também o tema da *Repetição* emerge com o mesmo significado assinalado anteriormente, a lembrar, um irromper do sentido mais autêntico da existência, embora irredutível a qualquer tentativa intelectual de compreensão. Se em *A Repetição* é em oposição à recordação, à *anamnese* e à recorrência idêntica e empírica do mesmo que a *Repetição* é abordada por Kierkegaard, em *Temor e Tremor* ela é afirmada propriamente como salto, absurdo, movimento do infinito, paradoxo do infinito ou paradoxo da fé. Em todo caso, trata-se de um prodígio inalcançável pelo pensamento, pela palavra e pela reflexão, um sublime impulso que não pode ser representado ou compreendido no quadro próprio da razão, quando muito, chamado de impossibilidade quando se tem por parâmetro a possibilidade assegurada pela generalidade e pela mediação. Trata-se, pois, de fé, em cuja radicalidade da experiência o indivíduo excede o geral³³⁵, pondo-se em relação absoluta com o absoluto. Este é, pois, o movimento do infinito, movido por absurdo e paradoxo, nunca por intelecto, que faz de Abraão o mais admirável cavaleiro da fé, para Kierkegaard³³⁶. Este é o modo como a *Repetição* é exposta por Kierkegaard em *Temor e Tremor*, isto é, como inefável excesso a transbordar as malhas do raciocínio, e cuja ocorrência exige de quem o experimenta um abandono referentemente a tudo que é mediatizável e, no limite, à própria mediação, abalando a eficácia de toda e qualquer generalização.

³³³ *Idem*, p. 123.

³³⁴ Cf. Søren Kierkegaard (1979). *Temor e Tremor* (tradução de Maria José Marinho). Série Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, p. 225.

³³⁵ *Idem*, pp. 240-241: “*A fé é justamente aquele paradoxo segundo o qual o indivíduo se encontra como tal acima do geral*” (...).

³³⁶ *Idem*, p. 241: Sobre a vida de Abraão, afirma Kierkegaard: (...) “*não é apenas a mais paradoxal que se possa pensar, mas de tal maneira paradoxal que resulta absolutamente impossível pensá-la. Move-se em nome do absurdo; porque o absurdo consiste em que está como indivíduo acima do geral*”.

De cada vez que ocorre o fenômeno da *Repetição* é o original, originário ou autêntico da vida que torna a se manifestar ou a se desocultar, desembaraçando-se do ocultamento a que os limites do pensável e do dizível o circunscreveram. E a sua recorrência se faz efetiva na razão inversa da perda de eficácia da representação e da causalidade que orientam o entendimento. Neste sentido é que acusamos a convergência entre Kierkegaard e Deleuze. Também nesse sentido vemos emergir disperso ao longo da obra de Eudoro de Sousa, sem que nos seus escritos haja um nome ou uma expressão própria capaz de reunir tal dispersão, o tema da *Repetição* no mitólogo luso-brasileiro.

Profundamente inquieto frente às limitações do pensamento lógico-discursivo, incapaz de alcançar o que há de mais relevante num saber arcaico codificado pelo mito, mas que, a considerar o princípio da *complementaridade*, igualmente se pode flagrar na Filosofia dos primeiros filósofos da Grécia Antiga, também Eudoro de Sousa dedicou vasta investigação sobre as relações entre Mitologia, Religião, *Poesia*, Filosofia e *História*, em que constituem pedras angulares tanto a idéia explícita de *Mistério* (afirmada por Eudoro de Sousa, embora ainda acusando a deficiência da discursividade quanto ao alcance da realidade que quer designar), quanto a noção pressentida por nós de *Repetição*. Para o mitólogo, como já o vimos anteriormente, habitualmente o *Mistério* é tomado como representação da tenebrosidade, daquilo que, sendo obscuro e indefinido, é repellido pelo pensamento concetual. Todavia, se experimentado de outro ponto de vista, nomeadamente o da percepção e da consciência mito-religiosa, o *Mistério* passa de trevas, no sentido do epíteto que lhe atribui o pensamento racional, para luz que tange as cordas da sensibilidade e da emoção, fazendo emergir de tudo quanto é obscuro no pensar, no viver e no agir, todo um universo insuspeito pelo mesmo pensamento racional. Daí Eudoro de Sousa conceber o *Mistério* como desvelamento ou revelação da *Origem*/verdade das coisas, ou ainda, a própria *Origem* desvelada. Neste sentido, a obscuridade do *Mistério* transmuta-se em iluminação rediviva de modo sempiterno mediante a constante *Repetição*, à maneira de variações do invariável e fundamental, o que se pode constatar no exame atento e comparativo das mais diferenciadas tradições mito-religiosas.

Dizer em que consiste a *Repetição* pressupõe que sejamos capazes de reconhecer o fenômeno que a expressão designa. E isto significa flagrar, observar e examinar o referido fenômeno buscando um caminho que nos possibilite responder à pergunta “o que se repete na *Repetição*?”. Ou melhor, para evitar o pressuposto da *Repetição* como categoria inequívoca: “o que se repete – se é que algo se repete – na própria experiência vital, de modo a revelar algo diferente do afazer rotineiro e previsível de todos os dias (uma “*diferença na alma*” ou uma “*fazer a diferença*”)? A compreensão do que seja a *Repetição*, deste modo, dependerá da resposta a essa indagação, pois que não se trata de um conceito ou uma categoria prévia que se possa aplicar a uma realidade, correndo-se o risco de se deixar de fora do exame aquilo que não se adéqua à categoria, mas antes o contrário, isto é, diz respeito a uma noção que advém da ocorrência desta mesma realidade. E o que se repete na *Repetição*, adiantamos, para em seguida tentarmos demonstrá-lo, é a catástrofe (no sentido de rutura, falha, fissura no que está estabelecido e bem ordenado do ponto de vista da inteligibilidade e da dizibilidade da existência). O que se repete é o salto, o excesso; é o fundo vir à superfície e transbordá-la, lembrando-a de sua *Origem* e substância última ou primeira, num apelo arrebatador que vamos chamar de hiper-memória: anábase. O que se repete na *Repetição* é o fundo espreitar as fronteiras e transpô-las, inclusive a fronteira derradeira, transmutando em semelhança fundamental as diferenças empíricas e a indiferença entre coisas empíricas. Ou então um descenso essencial pelo qual o superficial se esfuma subsumido no fundo: catábase. Pensar a *Repetição* implica, portanto, especular sobre a manifestação súbita, catastrófica e excedente do *Mistério* (com o sentido do inefável fundo ou sem-fundo): Relâmpagos. Desmesura. *Hybris*. Nesse sentido é que *Mistério* e *Repetição* constituem termos intimamente correlatos, cuja compreensão de qualquer um deles exige de modo incontornável a compreensão do outro. Admitindo que a *Repetição*, assim compreendida pelo fenômeno que o substantivo designa, é ocorrência verificável na *História* da humanidade, embora de impossível captação e compreensão através do método histórico, como o entende Eudoro de Sousa, ficará por esclarecer em que essa Filosofia do *Mistério*, que também é uma Filosofia da *Repetição*, mas não menos uma Filosofia da *Poesia*, como o veremos em capítulo próprio, poderia promover um extraordinário salto na discursividade das historiografias e do discurso da *História* como conhecimento próprio da experiência histórica. É por esse caminho que pretendemos desenvolver uma reflexão sobre o que chamaremos com Eudoro de Sousa de “*Trans-Historicidade*”. Mas por ora concentremos a nossa atenção sobre o tema da *Repetição*.

Se é certo que o fenômeno designado pelo nome *Repetição*, isto é, aquele fenômeno cuja ocorrência de sentido unívoco, mas que se manifesta de diversos modos consoante as diversas situações histórico-culturais, justificando haver a sua unificação sob o nome *Repetição*, é caracterizado como um excesso, um salto, uma desmesura, um transbordar, um irromper catastrófico do ignoto na e para a serenidade superficial da ordem estabelecida, será no estudo da *hybris* e das *catábases* na Antiguidade grega e pré-helênica (além de nas *anábases*, na *Poesia* e na Mitologia) que poderemos encontrar a principal oportunidade de flagrar, observar e examinar o tema da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa. Como os temas do mito e da Mitologia já foram diretamente tratados no capítulo anterior, e a *Poesia* será o fulcro do capítulo que sucederá a este atual, concentremos a nossa atenção na compreensão de Eudoro de Sousa acerca do sentido de *hybris* e *catábase*, com o objetivo expresso de descobrirmos no excesso e em suas recorrências, comum às duas noções assinaladas, a via que nos permitirá abordar a *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Considerando que no pensamento de Eudoro de Sousa, ao menos nos textos publicados e em sua correspondência, não há lugar para uma reflexão específica sobre o tema da *Repetição* assim designado, senão de modo indireto, conforme o entendemos, quatro outras vias (além da *hybris* e das *catábases*) se nos apresentam como possíveis desveladores do sentido próprio da *Repetição* que perseguimos no mitólogo luso-brasileiro: a sua compreensão acerca do que é dito na expressão “*variações do mesmo*”, presente no estudo comparado das mitologias; o sentido das *diacosmeses* como situações limite-limiar de mundividências, ou momento excessivo de configuração e reconfiguração do ordenamento da realidade em que catástrofe e ordem são co-jogadas em simultâneo, permitindo uma espécie de porosidade na linha que os separa, por onde as *discosmeses* se comunicam; as idéias de rito, drama-ritual e de participação mística; e a compreensão do que Eudoro de Sousa chama de *Antiquíssimo*, sua permanência oculta e súbita aparição não-histórica (fenomenológica) e não domesticável nas diversas modernidades históricas.

Assim, o capítulo sobre a *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa está configurado sob a seguinte estrutura:

1 - Introdução;

2 – *Variações do Mesmo*;

3 – *Diacosmeses*;

4 - *Antiquíssimo*;

5 – Rito e Participação Mística;

6 – *Hybris*;

7 – *Catábases* e *Anábases*.

8 - O sentido da *Repetição* no Pensamento de Eudoro de Sousa.

2 – Variações do Mesmo

Se um dos modos pelos quais Eudoro de Sousa compreende o mito é afirmá-lo como um dizer poético *a posteriori* daquela sagrada *Excessividade* que antes de sua verbalização pela *Poesia* era experimentada imediatamente no drama ritual (música e dança extáticas)³³⁷, como vimos anteriormente, isto é, uma elocução acerca do inefável e sempiterno *Mistério* como o temos concebido no pensamento de Eudoro de Sousa e em conformidade com as diversas cifras que assinalamos, segue-se que todo mito, desde este ponto de vista e em suas infindas variações morfológicas espaço-temporais, não é senão um dizer originado acerca do mesmo e sagrado originário, que se repete e se atualiza consoante a realidade existencial e cultural de quem o diz/canta. De modo que nomear o inominado originário, idêntico a si próprio, simultaneamente uno em sua essência e plural em suas manifestações e denominações, conforme o fazem os mitos de distintas épocas e de diversas culturas, constitui uma forma, a primeira, porventura a mais evidente, do tema da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa: *variações do mesmo*.

³³⁷ A propósito do rito como experiência não mediada cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 23: (...) “um ritual comprovadamente desligado de qualquer mito, bem pode ser, ele mesmo, por si e em si mesmo, o mítico expresso em atos, que dispensam a mediação da palavra” (...). Sobre a simultaneidade da origem da poesia e da mitologia cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. “Digamos, pois, que a mitologia nasceu poeticamente daquela obscura região da consciência, onde os deuses ainda não têm a luz do nome; e (...), que a poesia nasceu mitologicamente, no momento em que os deuses tiveram nome”. A respeito dos temas da música e da dança no drama ritual cf. Idem, p. 80: (...) “na condição de entendermos por ‘dança’, não a artificiosa adaptação dos fluidos movimentos do corpo ao sólido compasso de um preexistente trecho musical, mas, sim, a nativa, espontânea e graciosa euritmia, na qual, indiferentemente, a música é emotiva e o movimento é musical. Neste sentido, a dança é fenómeno cósmico. Neste sentido, talvez, os Antigos falavam de ‘música das esferas’. Neste sentido, decerto, um filósofo moderno disse que só acreditaria em um deus ‘que soubesse dançar’”.

Por *variações do mesmo* Eudoro de Sousa entende um fenômeno próprio do ímpeto criador de mitos e ritos, não os próprios mitos e ritos criados, mas a sua inescrutável fonte ainda silenciosa enquanto expressão verbal (o *Mítico*, também cifra do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa), pelo qual estes mesmos mitos e ritos apenas se diferenciam em suas diversas manifestações culturais enquanto variantes de um só tema fundamental. Este tema, cujo dizer mito-poético a seu respeito constitui uma codificação aproximada de sua realidade (outras codificações são a Filosofia e a Ciência, embora apenas quando iluminadas pelo halo do simbólico³³⁸) é o *Mistério*. Este modo de enunciar a *Repetição*, embora sem nomeá-la *ipsis verbis*, segundo cremos e tentaremos demonstrar, encontra-se disperso ao longo dos ensaios e artigos de Eudoro de Sousa, alcançando elaboração teórica mais desenvolvida na última fase de seu pensar, a propósito da conceção de *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, que também já abordamos como uma das cifras do *Mistério* e aqui tornaremos a tratar. Mas é incontestável a sua maior incidência, pelo menos enquanto estudo comparado de mitos, nos artigos “Dioniso em Creta”³³⁹ e “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”³⁴⁰, e no ensaio *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*³⁴¹.

Em “Dioniso em Creta”, a identificação do touro sagrado de Creta com a divindade exógena e antiqüíssima chegada à e estabelecida na Grécia desde o Oriente e chamada de Dioniso, como assinala Eudoro de Sousa, constitui oportunidade esclarecedora do que afirmamos acerca das *variações do mesmo* como uma modalidade do tema da *Repetição*, ao acusar uma metamorfose pela qual se dá o trânsito de uma forma antecedente à outra forma consequente, ambas de um mesmo real nebuloso e indeterminado. A referida metamorfose flagrada a propósito da divindade tauromórfica

³³⁸ Abordando o tema do distraído como aquele que é ou está disponível para o afloramento da sensibilidade e, como tal, capaz de fazer a linguagem regressar à sua própria e misteriosa *Origem* como codificação do *Mistério*, Eudoro de Sousa afirma que a referida distração pode acometer religiosos, poetas, cientistas criadores e filósofos. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980, p. 100.

³³⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 15-71.

³⁴⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2001). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 169-194.

³⁴¹ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília.

de Creta, mas não menos verificável em diversos outros casos sob a mirada dos estudos de mitologia comparada³⁴², embora revele um lado histórico visível através da análise das antigas migrações de povos e de seus cultos religiosos no sentido Oriente-Occidente, bem como dos processos sincréticos ocorridos nas confrontações de diferentes tradições culturais, expediente que não ousa sair dos limites metodológicos em torno da causalidade, e assim, segundo Eudoro de Sousa, o tem sido em todas as Histórias das Religiões, também revela fenomenologicamente a permanência nem tanto evidente de uma inalterada e inalterável *Origem* no regime de constantes transfigurações históricas do originado, de modo que o sagrado original se mostra sempre o mesmo apesar de nomeado e cognominado por distintos nomes.

Afirma Eudoro de Sousa ainda no referido artigo que a *História* da Religião Grega não é capaz de demonstrar de modo irrefutável uma presumida alteração ao longo do tempo (no sentido de algo deixar de ser o que originalmente é por força de alterações temporais) de uma divindade grega que não é senão um nome e/ou um cognome atribuído a uma ininterrupta *Repetição* da mesma simbólica criadora de mitos (constituindo esta simbólica uma *Repetição* no sentido de um irromper súbito aproximado ao que Deleuze e Kierkegaard afirmam em oposição à representação naquele e ao entendimento neste). Dioniso é um caso evidente disto. Para Eudoro de Sousa, Dioniso é o nome grego ou grecizado da manifestação do arcaico touro divino da ilha de Creta, divindade essencialmente associada ao triedro nascimento-morte-ressurreição, triedro sob o qual viviam em regime de sagrada fascinação³⁴³ diversos povos da Antiguidade Oriental, do Egeu ao Oriente Próximo, do Indo ao Adriático, e do Helesponto ao Vale do Nilo. A importância da identificação da divindade minóica tauromórfica como Dioniso entre os

³⁴² Sobre o que entende ser o método mais fecundo no estudo da mitologia clássica, Eudoro de Sousa enfatiza o rompimento do isolamento em que um mito se encontra, buscando assinalar o trânsito do singular ao universal, convertendo os temas mitológicos em arquétipos psicológicos. Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mito Pré-Helénico e Mitologia Grega”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 125: “Uma vez abolido esse estado de insularidade, digamos assim, a narrativa fabulosa surge-nos como variante, ou como variação executada sobre um tema fundamental”. Cf. também Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 169: “O Princípio de um método de investigação em mitologia consiste de romper o isolamento em que um mito se nos depare. Quebrado esse isolamento, o mito considerado e os outros que mais ou menos profundamente lhe adiram constituem um sistema de variantes, ou a série de variações que modulam e explicitam um tema fundamental”.

³⁴³ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mito Pré-Helénico e Mitologia Grega”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 47.

gregos, como assinalada por Eudoro de Sousa, reside, para este segmento de nosso estudo, nem tanto no fato de o pensador luso-brasileiro reconhecer substratos pré-helênicos e de possível proveniência oriental na configuração da Religião da Grécia Antiga, e assim surpreender insuspeitas ancestralidades não-gregas no que é tido não sem orgulho forjado como o grau zero da civilização ocidental, mas precisamente no modo como entende flagrar no estudo comparado do deus grego ou grecizado e do touro minóico, isto é, no estudo comparado das mitologias, de um modo geral, o tema das *variações do mesmo*, com o sentido de *Repetição*, em sua vertente mais evidente e elementar, mas nem por isso menos esclarecedora do que estamos demandando.

Ao lado do deus tauromórfico de Creta, associado ao *Mistério* que envolve a relação essencial entre vida e morte³⁴⁴, cuja correspondência com Dioniso é, conforme o pensador luso-brasileiro, evidente na Grécia pelo menos desde o período arcaico, patenteando a diversificação hierofânica de uma mesma, imutável e sagrada *Origem*, Eudoro de Sousa também ressalta o antiquíssimo culto da divindade feminina. E reputa o mérito de Kerényi³⁴⁵ ter apontado como característica própria da divindade minóica, para além da epifania tauromórfica, o caráter extático do seu ritual e a ambiência feminina da religião, o que estaria em conformidade com a manifestação do deus Dioniso na Grécia, já este manifesto aos gregos como deus do vinho, deus touro e deus das mulheres³⁴⁶, apesar das diferenças que parecem separar a *Magna Mater* do deus a quem se atribuem funções de seu assessor ou acólito. Para Eudoro de Sousa a diferença fundamental assinalada é resultado de um processo de transcendentalização teística de um princípio

³⁴⁴ Sobre o que Eudoro de Sousa chama de “*perene relação entre a vida e a morte*”, cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 68: (...) “*a sete mil anos de distância, o Antro das Ninfas interpreta também, através dos mitos cretenses de Glauco e de Aristeu (este, documentado pela IV Geórgica de Virgílio), muitas das imagens pintadas e modeladas nas ‘capelas’ de Çatal Hüyük, designadamente as do ‘mel’ e das ‘abelhas’, a ligação entre as abelhas e o touro, e, sobretudo, a simbologia daquela perene relação entre a vida e a morte, que se poderia resumir nestas palavras: a vida não subsiste senão porque a morte existe*”.

³⁴⁵ Sobre o problema da atribuição do nome de Dioniso ao acólito ou paredro da grande divindade feminina em Creta, baseada numa presumida identidade entre o deus cretense e o deus grego ou entre as divindades minóica e traco-frígia, cf. *Idem*, pp. 35-37: “*O mais valioso contributo para uma positiva solução deste problema devemos-la a uma ideia de Kerényi, que estaríamos inclinados a proclamar como a mais original de quantas registra a Altertumswissenschaft, se não soubéssemos de quantos e quão valiosos antecedentes preparam essa autêntica e genial iluminação. A ideia é esta: a arte minóica, a arte de Creta em conjunto, e não, apenas, em tal ou tal objecto, em uma ou outra das suas formas singulares, encontra-se toda ela impregnada de ‘dionisiaco’, daquele mesmo espírito de ebriedade e loucura que transporece com tão sombrio fulgor nos versos das Bacantes*”.

³⁴⁶ Cf. K. Kerényi, “Dionysos le Crétois”, *Diogenes*, 20, 1957, p. 26 apud SOUSA, 2004, pp. 38-39.

sagrado e nebuloso cultuado em Creta como a Deusa Mãe, que com o tempo ganhou várias representações plásticas na Grécia com os nomes de Reia, Ártemis, Atena, Here, Elithia, Hécate e, talvez, Deméter, pelo qual o seu paredro, assimilando as suas características e virtualidades, subsumiu a divindade feminina original numa nova diacosmese. Também aqui Eudoro de Sousa acusa o que estamos chamando de *Repetição* em sua modalidade *variações do mesmo*.

Ainda que considere a existência de uma *koiné cultural* no II milênio a.C, abarcando a grande área dos mitos e ritos egeo-sírio-anatólicos em torno da Deusa Mãe³⁴⁷ acompanhada de seu acólito ou paredro, em cuja extensão poderia ter havido, como provavelmente houve, diversas trocas entre as culturas dos povos agrícolas desta região, o que poderia tornar parcialmente explicável, desde um ponto de vista histórico, uma semelhança fortuita no que concerne a elementos formais dos seus mitos e ritos, Eudoro de Sousa entende que para além desta semelhança por contato empírico há uma semelhança fundamental, expressa, por exemplo, na idéia do deicídio pelo qual se estabelece a presente ordem de existência do mundo³⁴⁸, cujo motivo da correspondência ou semelhança escaparia não apenas a qualquer pretensão de explicação como a que vimos acima, mas a todo esforço de inteligibilidade. Assim, os casos referentes à imortalidade de Deméter, Cibele, Anat, Astartê, Ísis e Ishtar, diante da mortalidade de seus assessores ou acólitos, Átis na Ásia Menor, Baal e Adónis na Síria, Osíris no Egito, e, por hipótese de Eudoro de Sousa no referido ensaio, Dioniso em Creta. Pese embora as dissemelhanças de cunho local da grande divindade feminina, assim como a ocorrência de um processo mais tardio de sua completa transcendentalização teística, que a toma, já num sentido filosófico de “*natura naturans, monodeisticamente identificada com Ísis ou Cibele, ou qualquer outra das deusas celebradas pelo paganismo oriental ou greco-*

³⁴⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Euménides e A Diacosmese da Terra-Mãe”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 80: “*A unidade religiosa do Mediterrâneo Oriental é o facto assegurado: a multiplicidade das representações plásticas adere à unidade de uma ideia, como a um tema se conformam as variantes que desenvolvem seus plúrimos aspectos. Os resultados das mais recentes investigações arqueológicas testemunham que desde princípios do Neolítico até às Grandes Invasões do século XII a. C, a Anatólia, a Península Balcânica, as Cíclades e Creta, isto é, a maior parte do mundo que os Gregos virão habitar, constituem províncias do grande reino da Deusa-Mãe*”.

³⁴⁸ Esta idéia já foi abordada no primeiro capítulo como o modo próprio de Eudoro de Sousa dizer o que é o mito, isto é, “*cosmofania teocrítica*”, deicídio ou uma diacosmese feita do corpo morto de uma ou mais divindades. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 33.

romano”³⁴⁹, para Eudoro de Sousa subsiste em todos estes casos uma primitiva ou arcaica unidade jamais totalmente desvanecida e que através de suas variações se manifesta seja numa área cultural de contato mais ou menos próxima, seja em localizações tão distantes umas das outras e sem qualquer comunicação, como o são a Grécia, o Egito, a Ásia Ocidental, por um lado, a Indonésia, a África subsaariana e a América mexicana ou peruana, por outro. Estas repetidas variações, já assinaladas pelos últimos teólogos do paganismo e patente no discurso que Ísis dirige a Lúcio, no romance de Apuleio, identificando-se com a *Natureza*, “*mãe das coisas, senhora de todos os elementos, primordial progénie dos séculos, suprema das divindades, rainha dos mortos, primeira dos celestiais e uniforme representante dos deuses*”, proclamando ser ela ‘*a única divindade [que] todo o orbe venera sob multiformes figuras e debaixo de muitos nomes*’, e os nomes citados a seguir são, como se devia esperar, os de Cíbele, Atena, Afrodite, Ártemis, Perséfonis, Démeter e Hécate”³⁵⁰, dizíamos, estas repetições mito-poéticas é o que propriamente constitui a primeira aceção do que estamos identificando como *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Outro estudo em que Eudoro de Sousa discorre sobre o tema das *variações do mesmo*, no sentido primeiro que estamos atribuindo à *Repetição*, e que guarda relações de intimidade com o que foi discutido em “Dioniso em Creta”, a lembrar, a morte que confere sentido à vida, é o ensaio “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”³⁵¹. O que emerge das páginas deste ensaio, sob o pretexto de analisar o método comparado em mitologia clássica e a sua aplicação, é o tema fundamental do ouro como símbolo da imortalidade da alma e, de modo mais amplo, o próprio *Mistério* da imortalidade³⁵², tema

³⁴⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 44. Cf. também Eudoro de Sousa (2004). “Euménides e A Diacosmese da Terra-Mãe”. In: *Idem*, p. 83: “*Mas a Ísis ou a Reia-Cíbele, sobreviventes num culto que resistiu a todas as vicissitudes históricas, e todos os acidentes culturais, acolhem também o conceito de kósmos e physis, que resultaram da especulação filosófica dos séculos precedentes, desde os pré-socráticos até os neoplatónicos, de Tales a Proclo*”.

³⁵⁰ Cf. Apuleio. *O Asno de Ouro* apud. SOUSA, 2004, p. 43.

³⁵¹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 169-194.

³⁵² A imortalidade constitui um *Mistério* para Eudoro de Sousa no mesmo sentido que o é o Fogo heracliteano, de cujas *tropai* aparecem e desaparecem os mundos, isto é, e em conformidade com as cifras que assinalamos no pensamento de Eudoro de Sousa a respeito do *Mistério*, como *Origem*, abismo originário, *Excessividade Caótica*, ou ainda *Deus*, de cuja contenção momentânea surge um Cosmos. Assim compreendida, a imortalidade seria o fundo do qual emergiria a vida e para o qual a morte remeteria, vida e morte aqui tomados, simultaneamente, na aceção mais ordinária e como dois aspetos complementares de uma única e mesma realidade. Para o tema da imortalidade da alma concebida através da noção de

invariável e, todavia, recorrente em diversos mitos gregos e nas diferentes versões que de cada um deles fizeram poetas e mitógrafos (portanto, variável apenas na forma), o que, *mutatis mutandis*, está associado, de acordo com Eudoro de Sousa, aos temas dos sacrifícios animais e humanos, às noções acerca da morte compreendida como metamorfose, assim como às jornadas da alma pelo reino dos mortos (*catábases*), todos eles contemplados no mito e nos rituais relacionados com Dioniso, já anunciando o que mais tarde se tornaria tese elaborada por Eudoro de Sousa acerca do que consiste o mito e sobre o *modus operandi* invariável, e por isto infinitamente repetido, do seu dizer poético-simbólico.

Neste caso, ainda permanecendo na ilha de Creta, é o mito de Pandário³⁵³ o motivo através do qual Eudoro de Sousa traz à discussão o tema da *Repetição* expresso nas *variações do mesmo*. Conforme Eudoro de Sousa, a peregrinação que efetuou Pandário após Zeus ter derrubado o monte Sípilo sobre Tântalo, para quem Pandário havia entregado o fruto do roubo (o cão de ouro), (...) “*desenha no espaço e no tempo a migração de um símbolo, ou de um tema sobre o qual mitos e cultos gregos executaram variações infinitas*”³⁵⁴. Esta “*migração de um símbolo*” compreendida como potência que configura a partir de sua unidade originária a diversidade dos mitos originados, não por deslocamentos geográficos e contatos empíricos e externos, senão por apelo íntimo e irresistível daquela fonte originária e comum a todas as diversidades apresentadas nas narrativas míticas, como a fonte dos sonhos o é para os sonhos e para o sonhador, constitui aquilo que Eudoro de Sousa chama propriamente de ímpeto criador de mitos e ritos ou simbólica criadora de mitos, ou ainda de *Mítico*, cuja emergência das imagens criadas não nos são imediatamente inteligíveis, embora a sua realidade seja inegável. Seja pela ininteligibilidade da ocorrência das imagens míticas, seja pelas “*variações infinitas*” de

metempsicose entre os gregos, onde Eudoro de Sousa comenta os fragmentos de Empédocles cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, pp. 96, 97.

³⁵³ Cf. Schol. Hom. *Od.*, 19, 518, p. 518 (Dindorf) apud SOUSA, 2004, pp. 169-170: “*De Pandário, filho de Mérope, natural de Mileto, e de Hermóteo, nasceram três filhas, Aédon, Cleotera e Mérope. Pandário, tendo roubado em Creta, no templo de Zeus, um cão de ouro, mas com vida, obra de Hefesto, foi entregá-lo a Tântalo. Este, quando Zeus e Hermes vieram pedir a restituição do animal, jurou que não o tinha. Daí resultou que Zeus derrubasse sobre Tântalo o monte Sípilo. O cão, recuperou-o Zeus por intermédio de Hermes. Quanto a Pandário, esse, fugiu para Atenas, e dali para a Sicília, onde morreu com a mulher*”.

³⁵⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 182.

um único e mesmo tema nos diversos mitos, o que está em questão na reflexão acerca do mito de Pandário, segundo entendemos, é o enunciado não explícito da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Se a comprovação da eficácia do método que faz romper o isolamento de um mito em seu estudo constitui objetivo evidente de Eudoro de Sousa no ensaio que agora estamos comentando, outra, todavia, é a meta alcançada pelo mitólogo e que mais e diretamente nos interessa. É neste ensaio que Eudoro de Sousa não apenas exemplifica o tema repetido em diversos mitos gregos e não-gregos, mas o faz de modo a identificar neste mesmo tema repetido e nos modos como as suas imagens são apresentadas, o *Mistério* fundamental de todo dizer mítico, o seu irromper, que envolve o par vida e morte, ou antes, a sua indiferença essencial: a imortalidade. Com efeito, no mito de Pandário, o ouro de que é feito o cão que guardava o santuário de Zeus na Ilha de Creta, roubado por Pandário, nem é um detalhe de somenos importância, nem tampouco se encontra isolado na tradição clássica e oriental da Antiguidade. Ele é significativamente recorrente numa diversidade de relatos míticos como o são o *velo* que os Argonautas demandam na região dos Hiperbóreos; os *pomos* que Hércules colhe no Jardim das Hespérides; o *ramo* de ouro que abre a Enéias as portas do Averno (inferno); as *lamelas* órficas ou orfeopitagóricas; as *máscaras* (mortuárias) dos reis de Micenas; as *espigas* encontradas em sepulturas; o *escudo* que Apolo depõe sobre o corpo de Heitor³⁵⁵. E as suas variações num amplo leque de narrativas em que se pode conferir a conquista miraculosa dos confins do mundo habitado e a transposição da fronteira ou da linha do *Horizonte* que separa a vida aparente de aquém e a vida mais-que-aparente de além, indicam o ouro como símbolo daquele “*misteriosíssimo mistério*”³⁵⁶ em que vida e morte já não constituem uma oposição inelutável, senão que participam sem se excluir da potência originária. Neste sentido, iniciados nos *Mistérios* estariam os detentores do ouro, seja em forma vegetal, seja em forma animal, *Mistérios* que, como tal, guardam em seu núcleo uma realidade essencial invariável mesmo no regime de variações em que são apresentados no dizer mito-poético dos povos, como afirma Eudoro de Sousa, ao comentar a alquimia medieval: (...) “*sabemos que o ouro, como signo metálico da*

³⁵⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 183.

³⁵⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 41.

imortalidade, ou de uma vida que não reconhece a morte, ascende o curso das idades, até um momento que se situa muito para além do início histórico da alquimia, constituindo o tema fundamental de mitos, ou o que até hoje ainda não encontrou expressão adequada em palavras”³⁵⁷. Para Eudoro de Sousa este é o caso do mito de Pandário, cujo cão de ouro guardador do santuário de Zeus na Ilha de Creta constitui uma variante deste tema fundamental, isto é, *Repetição* em sua modalidade de *variações do mesmo*.

Também evidência do tema da *Repetição* como *variações do mesmo*, embora igualmente sem que assim seja nomeado e sem que constitua o objeto fundamental de sua investigação, a vamos encontrar de modo desenvolvido na reflexão que Eudoro de Sousa dedica às relações complementares entre as codificações mítica e metafísica acerca do *Horizonte* extremo em sua obra *Horizonte e Complementaridade*³⁵⁸. É no campo referencial concreto cultivado pela Filologia Clássica, em significativo cotejo com os estudos filológicos sobre a Antiguidade Pré-Clássica, sobretudo onde já há amadurecidos esforços de pesquisa referentes às origens do pensamento filosófico, que Eudoro de Sousa demanda uma figura coerente do originário, onde encontrará incontornável e repetidamente referências a um *Horizonte* extremo (já considerada por nós como uma das cifras do *Mistério*) e intransponível para a vulgar experiência humana de aquém, a cuja realidade de além é atribuída os epítetos de indiferenciado, indistinto, infinito, eterno, imortal e, por isto, divino, origem de tudo o que veio a ser e local para onde converge e onde imerge tudo aquilo que é regido pela corrupção temporal.

Recorrente no discurso mito-poético de diversos povos e associado ao motivo do *Horizonte* circundante da existência, Eudoro de Sousa caracteriza o tema da cisão originária entre duas regiões cósmicas, como o são o Céu e a Terra, separação que a tudo mais deu origem, como um mito universal ou uma forma *a priori* da imaginação mítica³⁵⁹.

³⁵⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaíos* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 193.

³⁵⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília.

³⁵⁹ *Idem*, p. 53: “O mito da separação das duas grandes regiões cósmicas é universal”.

Assim, Eudoro de Sousa lembra, dentre uma diversidade de casos, a separação entre o Céu e a Terra em Homero; a separação entre Oceano e Tétis em Hesíodo; o dissídio entre Apsu e Tiamat do poema babilônico da criação; e a cosmogonia egípcia em torno do casal divino Ísis e Osíris³⁶⁰. No arquétipo do drama das origens, cujos exemplos assinalados não são senão variações ou repetições, ou ainda, *variações do mesmo*, Eudoro de Sousa destaca aquilo que neles se insinua ou se dá à revelação, isto é, a afirmação irrecusável de uma *Origem* indiferenciada das águas primordiais, pois que separação, cisão, discórdia, pressupõem sempre união, conjunção e concórdia e, no limite, precisamente indistinção e indiferença.

A propósito da mitologia acerca do extremo *Horizonte* misterioso, que implica um aquém humano, vulgar, temporal e corruptível, e um além divino, originário, eterno e regenerador, Eudoro de Sousa recorre à geografia mítica para especular sobre o problema pelo qual se diz que o horizonte se encontra sempre à vista, porém nunca ao alcance de nossos passos. Com efeito, embora intransponível aos pés do comum dos mortais, o limite do *Horizonte* mitológico é transposto cotidianamente pelo Sol³⁶¹, não como corpo natural, como já assinalamos no capítulo anterior, senão como uma divindade comprometida na diacosmese do Oceano.

Trata-se da complexa codificação do *Mistério* na grande viagem de superação da mais contraditória das contradições, em que se dá a transposição de todos os limites da experiência comum e triunfo sobre a separação dos binários vida-morte, tempo-eternidade, princípio primeiro-fim último, não por mero desejo humano, ciência adquirida ou conquista planejada, senão por gratuita dádiva dos deuses na revelação do *Mistério* da imortalidade. Assim são as catábases, entendidas, numa aceção mais evidente³⁶², como descida aos infernos, bem como acesso ao reino dos mortos, e registradas nas mais diversas tradições de Oriente e Ocidente, como o comprovam as narrativas mitológicas de Inanna-Istar, de Core-Perséfone, de Gilgamesh, de Hércules, de Ulisses, de Enéias e,

³⁶⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, pp. 17-19.

³⁶¹ *Idem*, p. 21: “quem se interessa por achar caminho até os ‘limites da terra’, só poderá seguir o Sol”.

³⁶² Veremos mais adiante, em segmento próprio ainda neste capítulo, que Eudoro de Sousa atribui à catábase um sentido mais profundo do que este mais evidente.

mais tarde, da *Divina Comédia* e dos dois últimos cantos de *Os Lusíadas*³⁶³. Aqui estamos diante, portanto e já num sentido que extrapola a idéia de descida aos infernos, do tema da iniciação nos mistérios simbolizada pela grande viagem que culmina na *epopteia*, ou seja, plena visão da indistinção transcendente de morte-vida³⁶⁴. Conforme Eudoro de Sousa, este seria o núcleo original e fundamental dos *mistérios*, sempre repetido nas tradições difundidas em tempos e culturas diferenciadas entre si, o que mais uma vez nos leva a afirmar o tema da *Repetição* em seu pensamento, compreendido nesta primeira aceção como *variações do mesmo*. E a sua ocorrência, bem como a sua compreensão, se dá não por um procedimento de *alegoresis*, em cujo expediente o dizer mito-poético fica reduzido às exigências de possibilidade intelectual (causalidade, representação, identidade, etc.), e isto significa que se torna opaco para o que lhe é próprio e essencial, isto é, o *Mistério*, mas por sua desocultação ou revelação no símbolo. Neste sentido, a *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa está incontornavelmente associada à compreensão do símbolo e do simbólico, associação cuja formulação se torna patente na derradeira fase do seu pensamento.

Como dimensão primeira do tema da *Repetição*, as *variações do mesmo*, que acusam invariavelmente o *Mistério* do excesso relativamente à experiência e ao pensamento comuns, o *Mistério das Origens*, ou ainda o envolvente de além-*Horizonte* que não pode ser contido ou envolvido por nenhum pensar e/ou dizer, atravessam toda a investigação de Eudoro de Sousa acerca das mitologias comparadas, como ficou assinalado, assumindo já numa fase posterior do seu pensamento o teor de uma elaboração propriamente filosófica em sua conceção de *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, geometria do originário encontrada, segundo Eudoro de Sousa, “*por todo o lugar e em todo o tempo*”³⁶⁵, e pela qual as polaridades e oposições, enquanto tais e sob quaisquer nomes que venham a ter, se superam no vértice que os excede e une. Vimos no

³⁶³ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 24; Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 39-47; Cf. Eudoro de Sousa (2013). *Catábases: Estudos Sobre Viagens Aos Infernos na Antiguidade* (edição: Marcus Mota e Gabrielle Cornelli; apresentação e notas: Marcus Mota). São Paulo: Annablume Clássica.

³⁶⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo, Livraria Duas Cidades; Brasília, Editora Universidade de Brasília, p. 27.

³⁶⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 50.

capítulo dedicado ao tema do *Mistério* que por esta concepção Eudoro de Sousa entende um esquema triangular radicalmente equilátero manifesto em todo símbolo e em todo mito³⁶⁶, possuindo em cada um dos vértices Deus, Homem e Natureza, não isolados e indiferentes entre si, como expresso no saber somente humano, isto é, um saber que despreza uma outra presença que não é a humana, senão em compresença dos vértices, pela qual cada um deles só o é na presença dos demais, fazendo esvanecer qualquer determinação ou objetividade unívoca atribuída aos entes pelo entendimento racional. Para Eudoro de Sousa, esta triangulação arquetípica configura a geometria própria do impulso mítico criador de mitos (o *Mítico*), constituindo o mito primordial que se repete indefinidamente, com infinitas variantes por virtude do símbolo.

Ser símbolo é, neste sentido, repetir o modelo na semelhança. Assim afirma Eudoro de Sousa ao considerar a universal geometria mítica na figura do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, em cujo vértice está o Absoluto de além-*Horizonte* e na base a oposição no *aquém-horizonte* de Céu e Terra. Ou Deus no vértice superior, tendo homem e mundo nos vértices das bases. Ou ainda outros termos e suas correlações inerentes, pois que esta pluralidade de nomes e possibilidades, à maneira da “*Deusa de infinitos nomes*”³⁶⁷, também constitui o que estamos chamando de *variações do mesmo*. A *Repetição*, portanto, em Eudoro de Sousa, desde a sua aceção mais evidente, mas não menos essencial, é o próprio símbolo ou a potencialidade pela qual um símbolo é aquilo que é, isto é, conexão não mediada do Absoluto e do particular, ou ainda, “*síntese do geral e do particular, no particular*”³⁶⁸, não à maneira de representação, pois que, assim como o triângulo não aponta para o triângulo, sendo, antes, o próprio triângulo, o símbolo, conforme Eudoro de Sousa, (...) “*não representa, é o que representa*”³⁶⁹. E neste sentido *Repetição* e representação diferem entre si como diferentes são a *Repetição* e a generalidade para Deleuze, como apontamos na introdução deste capítulo. Assim, é no símbolo (no caso, o símbolo arquetípico do triângulo) que a *Repetição* faz propriamente a sua aparição no pensamento de Eudoro de Sousa.

³⁶⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 79.

³⁶⁷ Cf. Plutarco. *Isis y Osiris*. c. 53, 372 E apud SOUSA, 2004, p. 82.

³⁶⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 56.

³⁶⁹ *Idem, ibidem*.

Se nos ensaios dedicados aos estudos comparados dos mitos é assinalada a recorrência de temas ao longo de diversas tradições culturais da Antiguidade Clássica e Oriental, sempre acusando haver um tema ou um conjunto de temas fundamentais que é repetido em suas infinitas variações, é propriamente em *Mitologia* que Eudoro de Sousa dá a ver a *Repetição* como constitutivo do símbolo e do simbólico, ou da simbólica criadora de mitos, e como tal, peculiar ao dizer mito-poético, enfatizando em seu âmago o tema da essencial *metamorfose* ou radical *transfiguração* do homem e do mundo, isto é, da subjetividade e da objetividade, como uma travessia do *Horizonte* extremo que separa um aquém, caracterizado pela banalidade cotidiana, e um além, essencialmente mistérico. A referida travessia é desempenhada por entre a insuspeita porosidade (insuspeita desde o ponto de vista da banalidade) deste *Horizonte*, abertura mediadora entre os dois lados do *Horizonte* extremo que Eudoro de Sousa chama de *trans-objetividade*³⁷⁰. Seguir a exposição da *Repetição* como constitutivo do símbolo, e do símbolo como transfiguração metamórfica de homem e mundo, abertura, portanto, para a ocorrência da *Repetição*, nos exige esclarecer o que entende Eudoro de Sousa por estes termos: *subjetividade*, *subjetividade irreduzível*, *objetividade* e *trans-objetividade*.

Para Eudoro de Sousa, como ser pretensamente autárquico e sobranceiro em sua ilusão de independência relativa ao fundo que o antecede e o fundamenta, ou antes, convicto de que subjuga e domestica à sua vontade e intelecto o divino, negado para que fosse afirmada a exclusividade humana, o homem julga viver num mundo criado por si, isto é, um mundo objeto instituído e assegurado por e para a sua *subjetividade*. A esta *subjetividade*, pois, corresponde uma *objetividade*, que não é senão a *subjetividade* humana (e apenas humana) projetada nas coisas feitas pelo próprio homem, e já esta *subjetividade* também tomada como “coisa” separada de todas as demais coisas. A esta *subjetividade* Eudoro de Sousa chama de “*me*” ou “*mim mesmo*”³⁷¹. Neste sentido, a *objetividade* seria o mundo do homem que veio a ser homem, isto é, um mundo feito de objetos ou coisas humanas, um mundo despotenciado pelo encobrimento dos deuses, ou ainda, um mundo caracterizado pela ausência dos deuses. Todavia, para Eudoro de Sousa, a *subjetividade* em seu sentido mais original não se reduz completamente a esta coisa despotenciada que julga criar e dominar o mundo. Oposto ao “*me*” e ao “*mim mesmo*”

³⁷⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 47.

³⁷¹ *Idem*, p. 44.

próprios da *subjetividade* hominizante, está o autêntico “*eu*”, irreduzível a toda objetivação, pois que antecede e/ou é concomitante a todo objetivar. A este “*eu*” Eudoro de Sousa denomina *subjetividade irreduzível*³⁷². De modo que, transpor a fronteira que separa, por um lado, a *subjetividade* apenas humana de um mundo coisificado, da *subjetividade irreduzível*, por outro, equivale à passagem de um limite que o é para a *objetividade*, para um limiar que se abre para além da *objetividade*. Neste horizonte de transfiguração, neste “*entre ser*”³⁷³ e “*entre estar*”³⁷⁴ próprios do que é simbólico e da ambiência em que se move o pensamento mítico, se encontra a *trans-objetividade*, entendida por Eudoro de Sousa como hiato entre o mundo objetivo das coisas só coisas e do homem só humano, por um lado, o lado de aquém-*Horizonte*, e, por outro, o que os excede, o além-*Horizonte* em que esplende a originária *Origem* de tudo o que é manifesto. Para Eudoro de Sousa, quando se deixa ou se perde o mundo objetivo de coisas só coisas, e com ele toda a centralidade do homem só humano, mas ainda não se alcançou ou não se ganhou o além-*Horizonte* originário de todas as coisas, experiência do limite-limiar para quem estranha ou se distrai do “*si mesmo*”, aí estamos na dimensão do *trans-objetivo*³⁷⁵. É na dimensão do *trans-objetivo* que as coisas são nudificadas, despontando em sua nudez a revelação daquilo que lhes faltava para se volverem em símbolos e daí transporem por conversão a fronteira que lhes permite a fusão com o Ser-*Origem*.

Conforme Eudoro de Sousa, característica própria do simbólico é o *entre-estar*, isto é, estar ou transitar entre duas dimensões da realidade, a *objetividade* e a *trans-objetividade*. Assim como característico da metamorfose é *ser-entre* a pessoa-sujeito da objetivação e a *subjetividade irreduzível*. Veremos num segmento mais adiante deste capítulo, que no drama-ritual, outro modo, conforme entendemos, de Eudoro de Sousa significar a *Repetição*, desempenhado mediante símbolos e que provoca a transfiguração metamórfica de homem e mundo, opera-se o maior dos milagres: “*a interpenetração e a intersecção, a interdependência e a interpertinência dos dois*”³⁷⁶ (as duas referidas dimensões da realidade). No desempenho do drama ritual o homem-humano transforma-se na transformação da coisa em símbolo e vice-versa. Esta afirmação em torno do

³⁷² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 43.

³⁷³ *Idem*, p. 110.

³⁷⁴ *Idem*, *ibidem*.

³⁷⁵ *Idem*, p. 47.

³⁷⁶ *Idem*, p. 110.

símbolo e do simbólico, bem como o esclarecimento acerca dos termos *subjetividade*, *subjetividade irreduzível*, *objetividade* e *trans-objetividade*, nos prepara e nos encaminha para os derradeiros argumentos que sustentam a afirmação das *variações do mesmo* como dimensão mais evidente do tema da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, fazendo-nos regressar àquilo que ficou dito seja a propósito da identificação do deus taumórfico de Creta com o Dioniso grego, seja no que concerne ao ouro como símbolo de imortalidade, seja ainda a respeito da viagem simbólica de transposição de todos os limites da experiência comum, em cuja realização se ilumina, para quem a desempenha, o *Mistério* da imortalidade: *Repetição* do *Mistério* da imortalidade, expresso na pluralidade dos mitos de todos os tempos e de todos os lugares.

Eudoro de Sousa entende que, na *trans-objetividade*, em cujo tecido não impermeável aos trânsitos e às metamorfoses essenciais, os símbolos de que são feitas as narrativas míticas constituem a própria porosidade de acesso ao que fora negado ou ocultado pela objetividade e subjetividade apenas humanas – isto é, a Sagrada *Origem* que excede o apenas humano –, bem como fissura que permite o contato entre as duas margens ou lados da linha do *Horizonte*, o aquém e o além. Neste âmbito, o homem vive uma iniciação para a morte, experimentada como a última das metamorfoses humanas³⁷⁷, em que o homem experimenta a sua desumanidade ou trans-humanidade. De modo que é na ambiência própria da *trans-objetividade* que se dá a ocorrência do que estamos chamando de *Repetição*, já esta associada, como assinalamos, à natureza do símbolo e do simbólico, e entendida como transbordamento do *Mistério* através das limitações do mundo só humano e feito de coisas. Neste sentido, êxtase religioso, criação poética e também criação filosófica (Eudoro de Sousa também faz alusões ao *cientista criador*³⁷⁸), desde que não sejam entendidos e experimentados como trabalho que reproduz homem e mundo humanos, antes, por conviverem em intimidade com símbolos, constituem aberturas efetivas de transposição de horizontes que dão acesso ao além-*Horizonte*, aberturas em que os distraídos e excêntricos aprendem/experimentam, sem saber que o fazem, que o originário reúne todos os pares de contrários na forma simbólica.

³⁷⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 111.

³⁷⁸ *Idem*, p. 100.

Sobre a *Repetição* no simbólico, diz Eudoro de Sousa: “*Tudo, todas ou a maioria das coisas, elevadas ao nível da trans-objetividade, podem ser símbolos – micro-símbolos – quando nela vemos repetir-se a triangulação do macro-símbolo, quando na sua transparência nos aparece a parte que é do homem, a parte que é do mundo, a parte que é de um deus*”³⁷⁹. Isto significa que é na sacralização das coisas comuns, na sua conversão em símbolos, repetindo infinitas e diferenciadas vezes um macro-símbolo (triangulação simbólica e complementar de deus, homem e mundo), que transparece nas coisas o Ser-*Origem* de todas as coisas que vieram a ser. Evidenciando a presença de Heráclito de Éfeso em seu pensamento, Eudoro de Sousa entende que o símbolo por excelência da união dos contrários, a sua complementaridade, é o *Fogo-Mundo*³⁸⁰. Matriz insuperável, todos os demais símbolos não são senão repetições suas, micro-símbolos de um macro-símbolo. Estes micro-símbolos, embora menores que o macro-símbolo, são incomparavelmente maiores que qualquer coisa do mundo de alguém-*Horizonte* e, por assim o ser, desempenham decisivo papel na porosidade (em que eles mesmos constituem os poros) da dimensão da *trans-objetividade*, pela qual inicia-se o abeiramento do além-*Horizonte*.

Eudoro de Sousa recorre à imagem do teatro para assinalar a necessidade de descentramento humano relativo ao palco em que o homem desempenha uma existência ou um papel apenas humano e coisístico. A total disponibilidade para a abertura que permite a transcendência do mundo objetivo para o *trans-objetivo*, e deste para o além-*Horizonte* originário de tudo o que houve, há e há de haver, só se efetiva com o esvaziamento absoluto de quem experimenta esta morte simbólica, um esvaziamento referente às coisas. A excentricidade alcançada por esvaziamento das coisas dá, então, lugar ao preenchimento deste mesmo vazio com símbolos. E nesta metamorfose própria da simbolização dos símbolos tudo se torna outro: palco, atores, cenário, libreto. O homem e o mundo feito pelo homem cedem, assim, a sua centralidade em favor da centralidade de Deus, um Deus acenante que, de dentro do mundo simbólico, diz Eudoro de Sousa, (...) “*acena para o original-originário de todos os dramas representativos da mensagem do ser, de Deus, do Absoluto-Secreto, da Excessividade caótica*” (...) ³⁸¹. O

³⁷⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 121.

³⁸⁰ *Idem*, p. 102.

³⁸¹ *Idem*, p. 123.

aceno, sendo mal contido o excesso na opacidade das coisas só coisas, é mensagem cifrada no simbólico.

As mensagens do deus acenante, pelas quais fulgura o ser original-originário nas coisas agora convertidas em símbolos, são, elas próprias, mensagens “*do ser, de Deus, do Absoluto-Secreto, da Excessividade caótica*”³⁸², como entende Eudoro de Sousa. São, portanto, mensagens cifradas do que aqui temos chamado de *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa. Daí que, por outro lado, seja apenas através de cifras capazes de fazer a linguagem regressar circularmente à sua *Origem*, que é facultada a aproximação, ainda que discreta, do que seja, para Eudoro de Sousa, o *Mistério*. Quer a mensagem, quer a cifra ou cifras que configuram a mensagem, não sendo elas próprias o *Mistério* último, constituem ambas, todavia, abertura pela qual irrompe a revelação do *Mistério*. E este só se mostra em seu fulgor para aquele que experimenta o derradeiro símbolo de transposição de todo limite-limiar, isto é, a morte simbólica. Assim, para Eudoro de Sousa, “*o drama ritual da iniciação em ‘mistérios’ é sempre iniciação no mistério da morte*”³⁸³, constituindo-se num lembrar-se do que estava esquecido, isto é, resgatar por uma espécie de hiper-memória (excedente relativamente ao limitado alcance da memória comum) aquilo que foi negado para que o homem só humano viesse a ser. Deste modo, a morte, no sentido de transfiguração do mesmo no outro deste mesmo, constitui, desde o ponto de vista da experiência humana, o cerne de todas as cifras do *Mistério*. E morrer é metamorfosear-se. Morrer é metamorfose do “*si mesmo*”, do “*me*” e do “*mim mesmo*”. A esta morte, cujos sintomas iniciais são o sentimento de *estranheza* e de *diferença na alma*, Eudoro de Sousa chama de “*morte substantiva*”³⁸⁴ e nela a redutível personalidade cede a sua preponderância à *irredutível subjetividade*, àquilo que o homem e as coisas apenas humanas, sem o saberem, essencialmente são sem ter. Este parece ser, ao lado do vir a ser antropocsmogônico, o *Mistério* repetido de cada vez e sempre na pluridiversidade dos mitos. Neste sentido, o que se repete na *Repetição* é o irromper sempre variado e renovado do *Mistério*, a sua revelação.

³⁸² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 123.

³⁸³ *Idem*, p. 124.

³⁸⁴ *Idem*, *ibidem*.

Para Eudoro de Sousa, o símbolo da triangulação é recorrente em todo mito, constituindo, portanto, uma *Repetição*. Esta recorrência da triangulação mítica, cujos vértices assumem nomes diversos para cada cultura em que vigore, constitui uma das dimensões da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, qual seja, as *variações do mesmo*. Também recorrente na expressão do mito é a catástrofe pela qual o vértice superior passa a coincidir com os outros dois vértices da base, formando um segmento de reta. Antes da catástrofe a divindade gerava de si os dois outros vértices da triangulação. Depois, o divino se ocultou na Natureza e na sensibilidade ou no mundo e no homem, estando cada elemento constitutivo destes pares em regime de separação um com relação ao outro. Todavia, se o referido abatimento por catástrofe caracteriza a *Repetição* no triângulo mítico, igualmente a caracteriza o restabelecimento da figura triangular, pois que o divino em seu oculto reinar, afirma Eudoro de Sousa, nem por isto abandona os dois outros vértices do triângulo mítico, fazendo a sua emergência insuspeita no homem, bem como no mundo humano, sem que o homem pergunte sobre o que é o divino. Deste modo, a *Repetição* flagrada tanto na catástrofe como na restituição da figura triangular se complementam: por um lado, os mitos e os símbolos denunciam sempre uma cosmogonia caracterizada por uma cisão original, ou por um deicídio originário, apontando por isto a *Repetição* do ocultamento do ser *Origem* nos entes originados; por outro, a *Repetição* tomada como “*variações do mesmo*” se manifesta como recorrência em todo mito da reconstituição do originário anterior à cisão cosmogônica, como aponta Eudoro de Sousa nas núpcias de Céu e Terra³⁸⁵.

Aqui se evidencia a equivalência no pensamento de Eudoro de Sousa entre a *Repetição* e o desvelamento ou a revelação³⁸⁶. Seja a revelação do mundo e do homem

³⁸⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “As Núpcias do Céu e da Terra”. In: *A Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 55-65.

³⁸⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 79: “*Todo mito é triangular, e é na triangularidade simbólica que o mito é mítico, e só porque, na mesma triangularidade, a sensibilidade humana é sensível à natureza, ou a natureza é sensível pela sensibilidade humana. A semelhança dos triângulos semelhantes construídos também nos diz que o mítico também pode trocar de lugar com a presença do passado, e que, nessa presença, o homem desta natureza e natureza deste homem, têm as dimensões da lonjura e do outrora. Os deuses que no mítico e pelo mítico se revelam, só podem revelar-se a homem e a natureza, ou no homem e na natureza, soerguido bem acima da natureza ‘natural’ e do homem ‘humano’, presentes à presença do presente, e o que assim os ergue, são os deuses. Por isso, dissemos que o mítico é a ‘medida’ de sensibilidade e natureza; e depois, que ‘medida’ significava ‘desvelamento’ de natureza e sensibilidade*”. (...) “*sensibilidade e natureza, presentes à presença do passado, desvelam o deus tanto quanto o deus as desvela. O desvelamento é o da intimidade, do mistério,*

no ocultamento de sua *Origem*, seja a revelação de *Deus*, da *Origem* ou da *Excessividade Caótica* no ocultamento do mundo e do homem originados. Em ambos os casos, revelação do mesmo fundo abissal que se repete na diversificação morfológica dos mitos. Equivalência que, mais em conformidade com o primeiro ou com o segundo sentido, também será acusada nas outras dimensões do tema da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa e que discutiremos a seguir, como anunciado na introdução: *diacosmeses*, *Antiquíssimo*, *hybris*, *drama-ritual*, *catábases* e *anábases*. A revelação, ou a *Repetição* assim entendida, dá-se no mesmo caminho em que descendo a divindade projeta homem e mundo, potencializando-os, e subindo, coincidem no vértice deus os opostos homem e mundo, que, potencializados *medem* ou *desvelam* a potência do deus. No primeiro caso, o triângulo arquetípico é simbólico; no segundo, complementar, como aqui já foi referido. E é na Religião, tomada desde um ponto de vista cultural, isto é, no drama ritual pelo qual o deus recebe de volta a divindade do que só aparentemente se despojara, que Eudoro de Sousa entende estar a situação de limiaridade ou, como a chama em *Mitologia*, a *trans-objetividade*, capaz de fazer transpor o horizonte que separa o aquém e o além. É, pois, na Religião que a *Repetição*, compreendida como *variações do mesmo*, assume a sua forma mais evidente, em que o mesmo é o *Mistério da Origem* narrado e/ou dramatizado de diversos modos³⁸⁷.

Afirma Eudoro de Sousa que o mito é o limite do pensável e o limiar do impensável, embora ainda não o próprio impensável, isto é, o *Mistério*³⁸⁸. Uma abertura por onde irrompe um impensado, vindo à presença de todo pensar que se encontra em regime de disponibilidade. Por isto, ele tanto é considerado como *trans-objetividade*, na medida em que através do seu dizer poético se dá o fenômeno da transfiguração simbólica de homem subjetivo e mundo objetivo no outro de si mesmos, e por isto conexão entre o aquém e o além-*Horizonte*, quanto compreendido como *Repetição*, no sentido de que por ele irrompe em força irresistível, o inominável, tenebroso, originário e sagrado, que passa a ser nomeado e cultuado, permanecendo, ainda assim, excessivo a qualquer presunção

do segredo da triangulação do simbólico e da complementaridade; dá-se simultaneamente em direções opostas: do vértice para a base e da base para o vértice” (...).

³⁸⁷ Voltaremos a este tema quando discutirmos, no capítulo sobre *Poesia*, as íntimas relações entre Natureza, Religião, Mito e *Poesia*.

³⁸⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 19: “O ainda não proposto e exposto ao pensar do já pensado e exposto, é mistério”.

de inteligibilidade. Tantas quantas forem as vezes que alguma cultura passe a nomear e a cultivar os seus deuses, configurando, assim, o seu próprio horizonte de significados fundamentais. Deste modo entendemos presente a *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa acerca dos mitos, no sentido de *variações do mesmo*, mas já apontando para outra dimensão em que se dá a sua ocorrência: as *diacosmeses*.

3 – *Diacosmeses*

Ficou assente no segmento anterior que para Eudoro de Sousa o triângulo complementar e simbólico constitui a geometria própria e inalterável dos mitos, invariavelmente repetido nas variações morfológicas assumidas pelos mitos das diversas culturas e expressos em diversas épocas. Quando não estão em regime de compresença, os pólos que formam a base do triângulo, separados por *catástrofe* e contrários entre si quaisquer que sejam os nomes a eles atribuídos, se superam ou podem se superar enquanto oposição no vértice que a ambos excede, sendo para isto necessário que haja metamorfose, transfiguração ou “*morte substantiva*”³⁸⁹ de ambos. É desde a conceção do *Triângulo da Complementariedade e do Simbólico* que Eudoro de Sousa entende de modo mais contundente o fogo-cosmos heracliteano³⁹⁰ como o superlativo símbolo da união dos contrários³⁹¹, cuja matriz é repetida infinitas vezes, constituindo assim o que chamamos de *variações do mesmo* como a mais evidente expressão da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa. Neste sentido, para Eudoro de Sousa, as “*viragens*” (*τρόποι*) do fragmento 31 de Heráclito, com o sentido de *morte simbólica* pela qual qualquer “*posto*” se volve no seu “*oposto*”, constituem transfigurações que, por contenção, tornam nomeado o inominável, e também o inverso, isto é, reverterem o

³⁸⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 124.

³⁹⁰ *Idem*, p. 32.

³⁹¹ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, pp. 124, 125. Comentando o sentido dos fragmentos 30 e 89 de Heráclito, que afirmam, respetivamente, “*Este Cosmo (arranjo ou ordenação do universo), o mesmo de (para) todos (os homens? Os homens e os deuses?), nem (o) fez qualquer um dos deuses ou qualquer um dos homens, mas sempre era (foi) e é e será (um) fogo vivendo continuamente (eterno), alumando-se por medidas e por medidas se apagando*” e “*os que vigiam têm um cosmo comum a todos*”, Eudoro assinala: “*A significação que parece óbvia é esta: o fogo representa o Um – a unidade do múltiplo, arranjado (kósmos!), como sabemos, em pares de contrários, cada um dos quais, sendo ‘um’, constituem, todos em conjunto, a visível harmonia, que a invisível supera. O fogo seria pois o Um e a Harmonia invisível, da visível harmonia do universo*”.

nomeado em inominável por excedência ou transcensão do que fora contido³⁹². A este trânsito que vai de um para o outro e vice-versa Eudoro de Sousa chama propriamente de mito³⁹³, dizer acerca da originária *Origem* de tudo que é originado em linguagem que é limite do pensável e limiar do impensável, simultaneamente genesíaca e escatológica, auroral e crepuscular, em cuja morte de um deus, morte esta concebida como metamorfose, ou em seu ocultamento, advém o desocultar do mundo, o seu vir a ser, uma cosmofania, por emergência de uma *diacosmese*. Como também por *diacosmese* se desempenha o drama que desoculta o divino ao ocultar homem e mundo correlacionados em segmento de reta, olvidados ambos da triangulação arquetípica, numa reordenação de novo cosmos. Deste modo, o mito é expressão de uma *diacosmese*, o que implica o reconhecimento do próprio mito como um dizer acerca de um sacrifício repetido inúmeras vezes: morre um deus para nascer um mundo (e o homem deste mundo) e com ele aparecer uma multiplicidade de deuses³⁹⁴; morre o homem e o seu mundo para revelar o deus que neles está oculto e, por conseguinte, gerar distinta configuração do relacionamento entre ambos. Nesse sentido, também se pode dizer do triângulo simbólico e complementar de Eudoro de Sousa que ele é diacosmizante. Mas em que consiste uma *diacosmese*?

Associada às *variações do mesmo*, mas não menos a um irromper mistérico a conjugar ocultamento e desocultamento no vir a ser dos diversos mundos, como já o sugerimos e tornaremos a ver mais à frente, as *diacosmeses* constituem outro modo pelo qual Eudoro de Sousa diz sem nomear a *Repetição*. Uma *diacosmese*, para Eudoro de Sousa, é uma ordenação do Cosmos a partir de um fundo originário e caótico, à maneira de constituição de uma *Weltanschauung* ou mundividência³⁹⁵, de cuja ocorrência nasce uma divindade ou as divindades da configuração religiosa de uma determinada cultura em uma determinada época, e com elas peculiares correlações entre este mundo deste

³⁹² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 42: “A quem nada basta, por pura excedência que é, tem de atravessar o mundo a que, saído dos infernos, acedeu, esse e outros cujos limites se disponha a transpor, até se abeirar do último, que já mundo não seja”.

³⁹³ Aqui convém assinalar que o mito assume aquela aceção pela qual Eudoro de Sousa o entende não como uma biografia dos deuses à maneira de uma narrativa de seus sucessos e contrariedades, senão como a sua teocriptia ou deicídio, e por isto mais no sentido de uma *thanatografia* ou de uma cosmoantropofania teocríptica, mas também o seu inverso, isto é, uma teofania cosmoantropocríptica.

³⁹⁴ Cf. Paulo Alexandre Esteves (1992). O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVIII, 4, p. 622.

³⁹⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 22.

homem e este homem deste mundo, ambos emersos a partir de uma auto-contenção e auto-separação do que Eudoro de Sousa chama, em *Mitologia*, de *Excessividade Caótica*, *Deus*, *irredutível subjetividade*, *ser*, *absoluto secreto*, *realidade absoluta*, *existência existencializante*, *excessividade fulgurante*, *Mistério* ou *misteriosíssimo Mistério*. Dito de outro modo, conforme Eudoro de Sousa, uma *diacosmese* é (...) “*princípio e plenitude de uma ordenação do céu e da terra e de todos os seres naturais, humanos e divinos*”³⁹⁶. E ainda: uma mutação na consciência religiosa em geral, como no caso do próprio nascimento da mitologia³⁹⁷, que faz surgir um novo regime de experiência e compreensão da realidade. Neste sentido, uma *diacosmese* é equivalente a uma teogonia, pois que cada deus, no fulgor de seu nascimento, segundo Eudoro de Sousa, diacosmiza, isto é, (...) “*imerge no mundo que dele emerge, morre a vida do mundo, que vive a sua morte, encobre-se no mundo que é descoberta sua, oculta-se no mundo que desocultou*”³⁹⁸. Por sua vez, uma teogonia é sempre uma *diacosmese*, pela qual o inominado ignoto passa a ser nomeado, cognominado e, como tal, conhecido dicursivamente. Neste sentido também, para Eudoro de Sousa, na *Teogonia* de Hesíodo teríamos o (...) “*primeiro sistema dos diversos kósmoi e das múltiplas diakosméseis e por acréscimo, a primeira tentativa de conciliação entre as ordens que na epopeia homérica permaneciam antagônicas*”³⁹⁹, embora aí não seja priorizado o deicídio revelador do Cosmos, ou antes, é a genealogia dos deuses que é enfocada, sem, todavia, correlacionar o nascimento das divindades com um sacrifício do sagrado indiferenciado e inefável instituidor das gerações divinas.

Ao lado da fundamental idéia de organização ou ordenamento de um mundo ou de um Cosmos, há, pois, a noção de separação e antagonismo presidindo a conceção de

³⁹⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Euménides e A Diacosmese da Terra-Mãe”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 90, 91.

³⁹⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 105. Ao comentar o perscrutar de Heródoto sobre a origem dos deuses a quem os Pelasgos sacrificavam, diz Eudoro de Sousa: “*Aliás, não nos cingindo à imediata significação das palavras de Heródoto, a interpretá-las como relato de um suceder de ‘factos’ – o que, em última análise, redundaria no absurdo de atribuir ao autor a convicção de que, antes de Homero e Hesíodo, os Gregos não tiveram deuses –, há que entendê-las em sentido meta-histórico, como mutação na consciência religiosa em geral, ou, segundo a opinião de Schelling, como o próprio nascimento da mitologia*”.

³⁹⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 27.

³⁹⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Euménides e A Diacosmese da Terra-Mãe”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 80.

diacosmese, a começar pelo contraditório par vida e morte / morte e vida, ou ocultamento e desocultamento (e vice-versa), sendo que uma das suas modalidades se manifesta na contenda entre divindades de distintas concepções religiosas, numa peleja desempenhada na fronteira *trans-objetiva* de entre-mundos. Do mesmo modo, igualmente se patenteia em torno da idéia de *diacosmese* a noção da tentativa de conciliação entre os opostos deste mesmo antagonismo, embora tendencialmente de modo a silenciar um pólo no afirmar-se do outro pólo da contenda, o que, contudo, jamais se realiza plenamente, e assim o veremos no segmento sobre o *Antiquíssimo* como outro modo de significar a *Repetição*. Importa agora interpelar esta noção de antagonismo no pensamento de Eudoro de Sousa se queremos esclarecer o sentido de *diacosmese* como uma das dimensões da *Repetição* no mitólogo luso-brasileiro. Como helenista, mitólogo e estudioso da religião helênica e de suas relações com as religiões pré-helênicas, será nos artigos “Dioniso em Creta”, já citado e discutido no segmento anterior, e “Euménides e A Diacosmese da Terra-Mãe” que encontraremos as reflexões mais desenvolvidas acerca dos antagonismos e malfadadas tentativas de completa conciliação implicados nas *diacosmeses*. Como reflexão filosófica de maturidade a propósito da essência do mito, e aí a relação entre mito e *diacosmese*, a referência incontornável é, uma vez mais, a obra *Mitologia*.

Em “Dioniso em Creta”, ensaio em que o tema da *Repetição* se evidencia em seu caráter de *variações do mesmo*, como vimos, ao comentar um estudo de Jensen acerca da mundivisão dos ceramenses ocidentais, Eudoro de Sousa destaca um tema fundamental que também é recorrente nos diversos mitos e ritos difusos no extenso espaço cultural egeo-sírio-anatólico: o assassinato da divindade mediante o qual se estabelece a presente ordem de existência do mundo. Dito de outro modo: o deicídio cosmogônico e antropogônico⁴⁰⁰. Todavia, para Eudoro de Sousa, o caso específico da mitologia grega revela uma novidade diferencial no Mundo Antigo, característica esta que está na base do entendimento acerca do que passou a ser chamado de Grécia Clássica. Eudoro de Sousa refere-se ao antagonismo entre mito pré-helênico e mitologia grega, confronto que,

⁴⁰⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 51: (...) “a mundividência dos plantadores primitivos, centrada na ideia de um deicídio cosmogônico e antropogônico, ainda se reflecte, traço por traço, naqueles mitos e rituais egeo-sírio-anatólicos, e que, Perséfone na Grécia, Átis na Ásia Menor, Baal e Adónis na Síria, Osíris no Egipto, e, por hipótese, Dioniso em Creta, se nos revelam, à luz das descobertas e hipóteses do etnólogo de Frankfurt, como estreitamente afins às divindades-demas da Indonésia, da África e da América”.

segundo o pensador, fez desta última a eutanásia da primeira⁴⁰¹. E isto significa que da negação ou do ocultamento da primeira se estabeleceram as condições imprescindíveis para a afirmação da segunda, ou que do inanimado *corpus* do sagrado Cosmos pré-helênico, cujas raízes se perdem no anonimato de um passado imemorial, se ergueu e se consolidou um presente inaugurado pela genealogia dos deuses em Hesíodo.

Para Eudoro de Sousa a afirmação instituidora da chamada Grécia Clássica foi desempenhada através da negação do que lhe antecedeu. As pretensas centralidade e autarquia do homem e da razão humana frente, ou em aberta oposição, a uma consciência mítica da realidade constituem a aparição e consolidação do que Eudoro de Sousa chama de “*mito do Homem, decerto o mais helênico dos mitos da Grécia, se não o seu único mito*”⁴⁰². Se por um lado a novidade ou característica específica que os gregos trouxeram ao Mundo Antigo foi precisamente a virtualização do homem como determinação do “*ser grego*”, por outro lado, o “*pré-helênico*” mediterrâneo ou oriental, egeo-cretense, egeo-anatólico, egeo-asiático, corresponderia propriamente ao *des-humano* nos mitos e nos ritos preteridos pela Grécia (*des-humano* no Homem, *des-humano* na Natureza; *des-humano* na Divindade⁴⁰³). Este ato de preterição e, no limite, de adaptação despoticizadora, pelo qual o antropocentrismo grego fez a sua aparição triunfante no Mundo Antigo, tornando-se referência ineludível daí em diante no que passou a ser conhecido como História da humanidade, pelo menos de sua parte ocidental, demonstra o carácter antagônico e conflituoso entre duas mundividências, uma em regime crepuscular e outra na experiência de sua aurora, e, como tal, o modo como uma *diacosmese* diacosmiza. Da morte dos deuses ctônicos pré-helênicos ou de sua domesticação em conformidade com as características da cultura propriamente helênica, irrompe um mundo regido por deuses urânicos, guardiões da *Polis* e, por isto, mantenedores da ordem humana sobreposta a uma antiga ordem divina, mais-que-humana, ou ainda, “*des-humana*”. Assinalar esse trânsito de entre-mundos, como o faz Eudoro de Sousa a propósito do nascimento da chamada Grécia Clássica, é, pois, indicar a contenção de uma potência excessiva e originária, cuja vigência tem a duração da vigência do próprio

⁴⁰¹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 62.

⁴⁰² Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 62.

⁴⁰³ *Idem*, p. 64.

cosmos ordenado pela referida contenção e que, em seguida, também entra em zona crepuscular a ser superada por nova vaga teocrítica, gerando, por sua vez, nova ordem cosmoantropogônica, e assim sucessivamente. Em questão estão quer o sentido explícito de *diacosmese* no pensamento de Eudoro de Sousa - no caso específico do estudo do mitólogo luso-brasileiro, a gênese de uma época em que se começaria o combate contra o mito pela razão e racionalidade – quer as suas infinitas repetições.

Este trânsito entre duas ordens universais ou duas consciências religiosas, ou ainda, entre o passado longínquo e o presente próximo configurados respetivamente como o *mythos* de outrora e o *logos* de agora ou como os antigos deuses e os novos deuses, é, conforme Eudoro de Sousa, o tema fundamental que preside à ação trágica das *Euménides*, de Ésquilo⁴⁰⁴. Com efeito, é em “Euménides e A Diacosmese da Terra-Mãe” que Eudoro de Sousa expõe com maior vigor, a propósito do matricídio cometido por Orestes em vingança ao maritícídio perpetrado por Clitemnestra, sua mãe, o conflito entre duas *diacosmeses* pelo qual o mundo da *Polis* e do *Olimpo*, que consagra o arbítrio humano e fundamenta o juízo, mundo representado e defendido por Apolo e Atena, leva de vencido o arcaico mundo preservado dos ultrajes humanos pelas Erínias, divindades estas que habitavam o tenebroso ventre da terra muito antes de haver Zeus olímpico. Neste embate, Eudoro de Sousa acusa o ocultar da Deusa Mãe, antes celebrada como potência sagrada, originária e de “*mil nomes*”, numa *Natureza* doravante reduzida a um conceito filosófico. Igualmente, a sujeição de uma antiquíssima ordem matriarcal por uma nova ordem patriarcal. A absolvição do crime de Orestes pelo Areópago de Atenas constitui, para Eudoro de Sousa, a imagem do retraimento de uma mundividência cosmobiológica do sagrado para o seu contraponto teístico⁴⁰⁵. Assim como a sua tragédia, mais do que pôr em discussão a legitimidade ou ilegitimidade do ato desempenhado pelo herói grego, expõe a contradição que tentou domesticar e/ou submeter o mais longínquo *Outrora* à

⁴⁰⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2004) “Euménides e A Diacosmese da Terra-Mãe”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 75: (...) “*toda a tragédia ática, de Ésquilo a Eurípides, exibe o mesmo conflito entre antigos e novos deuses; mas onde ele ressalta mais explícito, onde ele forma, por assim dizer, a própria substância do drama, onde a crise da consciência religiosa dos Gregos, na época clássica, adquire expressão de máximo relevo, é aqui, nas Euménides*”.

⁴⁰⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 181-187.

emergência de um recente agora, caracterizado pela centralidade do homem desgarrado dos dois outros vértices do *Triângulo da Complementariedade e do Simbólico*.

A *diacosmese* da despotencialização, contenção ou sacrifício das divindades ctónicas em proveito das divindades urânicas que presidem à *Pólis*, patentes, segundo Eudoro de Sousa, em toda a tragédia ática, constitui o nascimento da Grécia que, para os classicistas, teria irrompido em milagre a configurar o Ocidente pelos séculos seguintes, embora para Eudoro de Sousa não se trate de algo originário, e portanto, nem tão milagroso, senão que é um originado resultante de um projeto de redução (ou tentativa de redução) do ignoto. Assim o denunciaria Heródoto, para quem, a religião dos Pelasgos era a mesma religião grega, mas em regime noturno de consciência (o que significa que a religião dos gregos era a mesma religião dos Pelasgos, mas em regime diurno de consciência), isto é, uma religião que anteriormente à sua grecização bailava em êxtase e sem intermediação da palavra a sua experiência mais autêntica, e que mais tarde será transmutada em poema, característica, segundo Eudoro de Sousa, do próprio nascimento da mitologia: “*trânsito do drama ao poema, do mito sob forma ritual, ao mito sob forma verbal*”⁴⁰⁶. Este trânsito acusa a passagem entre diferentes *diacosmeses* a produzir um gradual distanciamento referente ao originário em regime pré-consciente, de cujo desempenho nasceu a consciência helênica e historiável. E o que daí resultou foi o homem desligado dos outros dois vértices do triângulo mítico ou uma *diacosmese* propriamente humana, embora, como veremos, não realizada por vontade e consciência humanas, mas por auto-separação e auto-contenção daquele “*desumano*” que lhes antecedeu e antecede, mas não menos que lhes sucede e que se lhes mantém subjacente. Eis, portanto, para Eudoro de Sousa, o nascimento do mito teândrico, o mito do homem dotado de intelecto e vontade onipotentes, posto no centro do mundo que a ele se subordina, ainda ele confirmando a *Repetição* do símbolo da complementariedade triangular, pese o seu ímpeto em negá-lo.

⁴⁰⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 106.

Afirma Eudoro de Sousa que o mundo do homem apenas humano é o cenotáfio de todos os deuses⁴⁰⁷. Na assertiva o que está patenteado é a ausência dos deuses no mundo do homem hominizante que veio a ser. Mas cada mundo é uma *diacosmese*. Ou cada mundo é um deus, como também afirma Eudoro de Sousa, na medida em que (...) “cada deus munda, faz seu mundo do que ainda não o era, diacosmiza, numa palavra só. Um deus imerge no mundo que dele emerge, morre a vida do mundo que vive a sua morte, encobre-se no mundo que é descoberta sua, oculta-se no mundo que desocultou”⁴⁰⁸. Mesmo o mundo projetado pela exclusividade da vontade e da consciência do homem já como vértice pretensamente independente dos outros dois que compõem o triângulo simbólico e complementar, como acusa Eudoro de Sousa no nascimento da Grécia Clássica, segue ou repete essa metamorfose do caos em cosmos, essencialmente invariável em suas variações locais. E o faz não por querer ou poder humano. Neste sentido, a mitologia grega, na aceção alegórica da lenda heróica, não é nem pode ser identificável com o mito ou o impulso criador de mitos⁴⁰⁹ que antecede e fundamenta o *corpus mythicum* da Grécia. Heróis e deuses da mitologia grega encobrem um mito inexpresso. Uma coisa é o mito do homem dotado de vontade e intelecto próprios. Outra, mais essencial e profunda, embora não determinada e não explícita, e por isto não evidente desde um ponto de vista empírico, é o ímpeto genesíaco deste mesmo mito e de todos os mitos. Dito de outro modo: uma coisa é a razão humana, outra, aquela nebulosa que torna possível haver o próprio exercício do querer entender racionalmente homem e mundo, bem como as suas racionais correlações. E para Eudoro de Sousa esta nebulosa constitui propriamente o *Mítico* ou impulso criador de mitos, mais do que o mito, sendo este apenas uma das expressões daquele, e aquele o germe nudificado deste. Segue-se daí que, se o mundo humano celebrado como o mito grego por excelência é o cenotáfio dos deuses, como acima referido, emerso de uma *diacosmese* caracterizada pelo suposto banimento do divino pelo próprio homem, nem por isto o vazio divino resultante da soberba humana pode ser preenchido pelo homem, pelo motivo de que todo mundo ou todos os mundos são obra da excessividade divina, isto é, todo mundo só existe porque um Deus existe e se oculta para que o mundo se desoculte. É neste sentido da *Origem* do mundo por um deicídio antropocsmogônico, repetido por todos os lugares e em todos os

⁴⁰⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 24.

⁴⁰⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 27.

⁴⁰⁹ *Idem*, p. 48: “Mito relatado é subproduto do grande impulso mítico”.

tempos, que o mito ou o impulso criador de mitos e a *diacosmese* se equivalem ou ao menos se iluminam mutuamente.

Todo mito cosmogônico, além de falar do vir a ser do mundo por *diacosmese*, também diz acerca do que havia antes que o mundo fosse. Para Eudoro de Sousa, confirmando, segundo entendemos, a *Repetição* como *variações do mesmo*, em todos os cantos do mundo se narra o mito da separação original pela qual o originário, indistinto e indiferente se metamorfoseia em dois componentes cósmicos, como o são o Céu e a Terra, primordiais e inseparados antes do aparecimento do mundo, e que constituem as formas da primeira oposição a desenhar a base de um triângulo cujo vértice frontal é “lugar” de excedência para ambos ou em que ambos se encontram já excedidos. Todavia, interpelar a *Origem* do mundo também significa perguntar pela origem do homem e dos deuses, na medida em que cada um destes pólos só o é enquanto co-jogados por uma potência que é fundo de onde emergem diferenciados. E neste sentido, cosmogonia, antropogonia e teogonia são equivalentes. Os três constituem diferenciações de um indiferenciado originário (“*Excessividade Caótica*”) e as suas respectivas emergências configuram o prototípico triângulo de que fala Eudoro de Sousa. Primeiro dá-se a aparição dos deuses a partir dos quais mundo e homem, como “*excedência mal contida*” e “*incontinência do excesso*”, respetivamente, vêm a ser⁴¹⁰. Este é o mito primordial que se repete indefinidamente. Sendo um deus a imitação da modelar “*Excessividade Caótica*” jamais se mostrará diretamente, senão que apenas se faz visível em mundo e homem como pólos opostos a constituir a base do triângulo, isto é, ao desocultar mundo e homem em seu próprio ocultamento. A isto chamamos no início de *diacosmese*, em cuja narrativa mítica se diz como o mundo e o homem vieram a ser, de cada vez que o foram, de cada vez que o são e de cada vez que vierem a ser. Incluindo aí o mundo e o homem da chamada Grécia Clássica, o que significa dizer que o mundo antropocêntrico, a sua origem por *diacosmese*, não escapa a esta geometria dos mitos. Também significa que, embora

⁴¹⁰ A respeito da precedência dos deuses sobre os demais pólos do triângulo e sobre a equivalência entre cosmogonia, antropogonia e togonia, cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 52: [os deuses] “*são excessos incontidos da excessividade que não se satisfaz de excedência. Incontidos, os deuses se vêem no exceder a mal contida excedência que é o mundo, e na incontinência do excesso, que é o homem. Outro triângulo semelhante ao primeiro: no vértice está um deus, na base opõem-se homem e mundo. E é porque um deus está no vértice, que a cosmogonia e a antropogonia, mais propriamente se intitulam de ‘teogonia’*”.

invisível ou oculto, o divino permanece no homem e no mundo, penetrando-os, impregnando-os, potenciando-os de divindade num “*oculto reinar*”⁴¹¹.

Embora aparentemente diversificadas entre si, pois que em suas narrativas carregam as cores locais e temporais de sua ocorrência, as *diacosmeses* conservam, como vimos referentemente à identificação do touro minóico com Dioniso, bem como a propósito do mito de Pandário e no arquétipo do *Horizonte* e de sua transposição, isto é, no tema da *Repetição* compreendida como *variações do mesmo*, conservam, dizíamos, o Sagrado originário, também compreendido como *Mistério*, inalterado e inalterável, que por revelação simbólica se repete na *Repetição*. Daí que a *História*, como saber lógico-discursivo dos processos causais a encadear antecedentes e conseqüentes em relações supostamente inequívocas do acontecer humano, evidenciando deste modo uma busca de origens que não são e nem podem ser a *Origem* não originada, conforme a entende Eudoro de Sousa ao criticar as histórias da religião grega, segue num caminho inverso à narrativa mítica acerca da *Origem* do mundo (as cosmogonias), invariavelmente teocrítica. Ao passo que o mito, sem perguntar pela *Origem* expressa em toda *diacosmese*, a evidencia em seu dizer, a *História* é incapaz de historiar a ocorrência das *diacosmeses*, sobretudo porque não há para o seu olhar perscrutador marcos firmes, documentados ou documentáveis, que assinalem inequivocamente o princípio e o fim de uma ininterrupta *Repetição* da mesma simbólica criadora de mitos e rituais apenas diferenciados enquanto variantes de um só tema fundamental.

Após trilharmos este percurso, resulta estabelecido que no pensamento de Eudoro de Sousa duas aceções fundamentais de *diacosmese* emergem com o sentido de *Repetição*. Na primeira, ainda predomina o significado sobre o qual tratamos no segmento anterior, isto é, *variações do mesmo*. Neste sentido, a *diacosmese* se dá a ver como um

⁴¹¹ *Idem*, p. 58: (...) “homem e mundo nos aparecem como sendo mais do que parecem, e o mais do que parecem vem-lhes da divindade, do ‘oculto reinar’, do deus-projeto de homem e mundo, do triângulo cosmogônico, em cujos vértices estão o incontido excesso do deus, a humana incontinência do excesso e a momentaneamente contida excedência que é o mundo. O que é divino, em homem e mundo, é a excessividade. A potência oculta no mundo e no homem, em tudo o que está em homem e mundo, é a do excessivo em que submergem todos os limites”.

ordenamento do cosmos, o seu vir-a-ser a partir de um caos originário e narrado em todo mito que o seja. Este ordenamento é, pois, sempre do “*mesmo*” caótico a que são atribuídas as infintas variações. Corresponde à dimensão simbólica do triângulo mítico concebido por Eudoro de Sousa. Na segunda, a *diacosmese* é caracterizada como um irromper súbito, isento de qualquer possibilidade de historiá-lo com marcos ou eventos definidos e evidentes, isto é, de assinalá-los por intelecção: um “*vira mundo – vira fogo*”, conforme sugestão de Heráclito; uma contenção da *Excessividade Caótica* que, mesmo arrefecido no cosmos-homem, permanece à espreita em seu oculto reinar para de dentro do oculto enviar as mensagens de excedência pelas quais se produz, por morte-ritual ou metamorfose do homem e do mundo, nova *diacosmese*. Assim, a *Repetição* em Eudoro de Sousa também pode ser reconhecida no tea da Metamorfose, entendida como transformação, passagem do “mesmo” ao “outro”, mudança de forma que o mesmo tem, em outra que virá a ter (e também passagem do informe àquilo que tem forma), tema presente, repetidas vezes, nas diversas configurações das narrativas míticas. A referida passagem metamórfica tem como limite-limiar a morte-ritual, e a morte-ritual é, por sua vez, passagem estreita, fenda ou fissura pela qual, por um lado, se dá a teocriptia ou deicídio que é a gênese de mundo e homem; por outro, do aquém-*Horizonte* se alcança o além-*Horizonte*, mediante a derrocada súbita da determinação de um co-relacionamento entre homem e mundo configurado pelo ocultamento dos deuses (e Eudoro de Sousa tem como motivo fundamental de sua crítica a mundividência antropocêntrica) em que o além-*Horizonte* mistérico e excessivo faz a sua aparição indomável. Na segunda aceção, a *Repetição* é esta aparição indomável. É excesso. Transbordar. É exceder a regularidade do mesmo. Corresponde à dimensão complementar do triângulo mítico de Eudoro de Sousa. E aqui nos aproximamos mais do modo como Deleuze e Kierkegaard concebem a *Repetição*, como vimos na introdução deste capítulo, e que, conforme uma configuração própria e original do pensamento de Eudoro de Sousa, constitui o sentido de *Repetição* que mais nos interessa. Para esta presumida aproximação, sem que por isto se tornem perfeitamente equivalentes, importa enfatizar que é sempre de dentro do oculto ou do *oculto reinar* que são enviadas as mensagens de excedência pelas quais se produz nova *diacosmese*. Para Eudoro de Sousa o poder deste oculto reinar constitui a desconcertante presença de um *Antiquíssimo* que provoca (como auto-sacrifício) e excede a contenção configuradora de qualquer *diacosmese*, designando assim outro modo pelo qual acusamos a presença da *Repetição* em seu pensamento.

4 – *Antiquíssimo*

Numa *diacosmese* (ou mais propriamente numa sucessão de *discosmeses*), como a entende Eudoro de Sousa, nem todo anterior desaparece completamente para que se dê a aparição ou a emergência do posterior (ou do atual), qualquer que seja o anterior considerado e já carregando a sua imperecível, mas oculta *Origem*. Assim como nem todo passado é interpretado, domesticado e subsumido pelo e no presente aquando da passagem entre duas ordens universais, cujo encontro, de modo geral, é considerado limite para uma e limiar para a outra. Em toda e qualquer *diacosmese* verifica-se o fenômeno da sobrevivência ou persistência indômita, ainda que apenas manifesta em raras fagulhas (espasmos de *estranheza* e de *diferença na alma*), do pretérito e preterido anterior e/ou original (porque o anterior traz consigo a *Origem* que é de todas as *diacosmeses*), do qual as formas que se lhe seguem não são senão derivações originadas e transfiguradas do modelo primeiro, como vimos nas *variações do mesmo*, constituindo esta incômoda, desconcertante e inexplicável resistência do pretérito/originário uma falha insolúvel no e desde o ponto de vista do sistema de entendimento e dizibilidade de uma ordem vigente, incompreensível por este sistema intelectual e por isto descartada como o inexistente, o ilusório ou qualquer sorte de nada, quando “nada” significa a ausência de alguma ou qualquer coisa. A esta sobrevivência, persistência ou resistência de um inefável original em todo ordenamento cósmico que se estabelece, Eudoro de Sousa chama, em diversas passagens de seus textos, decerto inspirado num poema de Álvaro de Campos⁴¹², de *Antiquíssimo*, constituindo também este *Antiquíssimo*, assim o entendemos, um modo de significar a *Repetição*, agora mais associado à aceção do que apontamos em Deleuze e Kierkegaard, como em seguida veremos. É nos estudos sobre o sentido do que se possa chamar de “*pré-helenidade*” inerente aos mitos e à poesia dos gregos antigos, no perscrutar ainda que sempre precário da inefável realidade

412 Cf. Álvaro de Campos. “Ode à Noite” apud SOUSA (1980), p. 20: “*Esta seria como a Noite cósmica de Álvaro de Campos, quando o poeta a invoca pelos conhecidos versos da sua ode: ‘Vem noite antiquíssima e idêntica/ .../ Noite igual por dentro ao silêncio.../ vem/ e traz os montes longínquos para o pé das árvores próximas,/ funde num campo teu todos os campos que vejo/ ... e deixa só mais uma luz e outra,/ na distância imprecisa e vagamente perturbadora,/ na distância subitamente impossível de percorrer? ...’*”.

experimentada e celebrada nos mistérios de Elêusis, bem como nas noções de *Lonjura*, *Outrora* e *presença do passado*, que Eudoro de Sousa desenvolve esta dimensão do que estamos chamando de *Repetição*.

Antes de seguirmos adiante, cumpre assinalar que o termo *Antiquíssimo* empregue como um dos modos de Eudoro de Sousa aludir à *Repetição* é um termo equívoco. Pese embora assumir a forma superlativa do adjetivo “antigo” e esta sua base denunciar o âmbito em que estaria circunscrita, o tempo, é a despeito do tempo ou para além do horizonte temporal que Eudoro de Sousa significa aquilo que expressa por *Antiquíssimo*. Com efeito, esta formulação eudoriana adquire o sentido daquilo que é essencialmente (e não cronologicamente) anterior e subsistente a qualquer “*agora*”, recente, imediato ou por vir, ou propriamente do *Horizonte* circundante recorrente nas narrativas mitológicas⁴¹³. Neste sentido, a expressão sofre da mesma falha que se pode detetar nas expressões “*pré-lógico*”, “*pré-consciente*” e “*pré-histórico*”⁴¹⁴, significando algo que, respectivamente, precedeu ao e foi preterido e superado cronologicamente pelos regimes de entendimento lógico, consciente e histórico. O *Antiquíssimo* a que se refere Eudoro de Sousa, embora se possa afirmar a sua precedência constitutiva, nem pode ser preterido, nem tampouco superado, por não ser algo que dialeticamente passe numa sucessão temporal, mas antes o abissal e irredutível fundamento que a faz passar (assim entende Eudoro de Sousa o que chama de “*antes*”, com o sentido de um passado que não passou e nem passa⁴¹⁵), ainda que as sucessivas *diacosmeses* tentem assimilá-lo e domesticá-lo para que não haja excesso em suas respetivas ordens, isto é, para que tudo esteja sempre ao alcance da significação e explicação dos respetivos sistemas de entendimento destas mesmas ordens. O *Antiquíssimo* em Eudoro de Sousa revela, pois, a persistência de

413 Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 13.

414 Cf. Eudoro de Sousa (2000). “A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaio Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 70: “Entre o ‘lógico’ e o ‘pré-lógico’ devemos apenas supor a análoga relação, que subsiste entre ‘consciente’ e ‘subconsciente’, ‘histórico’ e ‘pré-histórico’ (que melhor diríamos ‘sub-histórico’). Pré-lógico é, portanto, a mentalidade sublógica, correspondente ao tempo sub-histórico e ao psiquismo subconsciente; persiste virtualmente sob a mentalidade lógica, como a in-consciência sob a consciência, como a pré-história sob a história”.

415 Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 72: (...) “o passado é o que não passou nem passa; é o que sempre está antes” (...). Sobre o tema do “antes” no pensamento de Eudoro de Sousa cf. também *Idem*, pp. 29, 47, 57, 66. 71.

elementos de uma *diacosmese* supostamente ultrapassada, desde o ponto de vista da sucessão de *diacosmeses*, o que sugere a persistência de todo o ordenamento ou *diacosmese* de que aqueles elementos fazem parte, pois que a parte leva sempre a marca do todo, e, no limite, excedendo a circunscrição das sucessões, a sempiterna presença do ignoto originário anterior a qualquer *diacosmese*, e que estamos chamando de *Origem*, uma das cifras do *Mistério*.

Com efeito, é interpelando na *Poesia*, na Mitologia e, de modo geral, na Religião dos gregos antigos sobre o que há de substrato e adstrato na formação da cultura Grega, desde os poemas homéricos até ao século de hegemonia ateniense, estendendo-se pelos derradeiros séculos da Antiguidade pagã, que Eudoro de Sousa começa por acusar uma ignota e inesgotável presença irredutível à potência disciplinadora dos preceitos délficos, da religiosidade olímpica e da *sophrosyne* clássica⁴¹⁶, o que mais tarde, em sua derradeira obra publicada em vida, *História e Mito*, como veremos a seguir, ganha estudo desenvolvido sob os nomes de *Lonjura*, *Outrora* e *presença do passado*. Por substrato Eudoro de Sousa entende um conjunto de elementos (...) “*de culturas egeo-asiânicas, que prolongam, através do Bronze, as tradições comuns a toda a área cultural neolítica, que se estendia do vale do Indo até à Península Ibérica, e da região danubiana ao Sudão*”⁴¹⁷. Ao passo que por adstrato Eudoro de Sousa nomeia os elementos orientais indo-europeus adventícios à Grécia. O rastreamento e estudo de ambos, substrato e adstrato, conforme Eudoro de Sousa, pela via dos estudos comparados das mitologias, mostram que ritos e mitos gregos nem de longe constituem o “grau zero” de uma suposta mitologia clássica que teria sido superada pela racionalidade da Filosofia, conforme os cultores da idéia do “*milagre grego*”. Antes, revela a sobrevivência de antiquíssimas formas de consciência religiosa que, embora preteridas pelas novas concepções religiosas (como no caso da Grécia olímpica e antropocêntrica), sempre deixam vestígios de um indefinido pretérito que constitui uma resistência daquilo que é irredutível a qualquer

414 Cf. Paulo Alexandre Esteves (1992). O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVIII, 4, p. 620.

417 Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Relações Pré-Históricas e Proto-Históricas Entre A Grécia e O Oriente À Luz Das Últimas Descobertas Arqueológicas (aula inaugural dos cursos de 1958 na Faculdade Catarinense de Filosofia)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 167.

domesticação, isto é, uma persistência dos deuses da religião mais antiga, que resistem, por seu lado de dentro, às reformas e às novas *diacosmeses*.

“*Pré-helênico*” é, na ordem das aparições do tema ao longo de sua obra, o nome primeiro atribuído por Eudoro de Sousa a este *Antiquíssimo*. O nome faz a sua aparição no solo dos estudos de Eudoro de Sousa acerca da religião grega centrados na tese da origem pré-helênica da mitologia e da religião helênicas⁴¹⁸. E assim como o dissemos da equivocidade da expressão *Antiquíssimo*, paralelamente à deficiência das expressões “*pré-lógico*”, “*pré-consciente*” e “*pré-histórico*”, o termo “*pré-helênico*” também se presta a indefinições. A primeira delas é que, do mesmo modo que acusamos no termo *Antiquíssimo* com o sentido de forma superlativa do *antigo*, expressando condição temporal, embora utilizado por Eudoro de Sousa na aceção do que não o seja, o seu mais amplo alcance é, por isto mesmo, limitado pela negatividade impregnada em seu sentido. Desde um ponto de vista do pensar e do dizer a seu respeito, mas apenas deste ponto de vista, a expressão “*pré-helênico*” só é e só pode ser o que ela não é e nem pode ser: a designação do helênico que não é. Mas a expressão não trai nem inventa o que lhe antecede enquanto expressão e o que vai implícito no prefixo “*pré*”. Pelo contrário, o pretérito da expressão, como considerado por Eudoro de Sousa, é propriamente, com maior ou menor fulgor, o que constitui aquilo que a expressão quer dizer. Isto é, querer dizer não à maneira de querer dizer o seu sentido suposto inequívoco, mas querendo dizer ou apontar, talvez num balbuciar, aquilo que assoma sem explicação e dizibilidade no nível da *História* e da consciência lúcida e vigilante dos gregos estudados por Eudoro de Sousa, não tendo sequer linguagem própria, ou somente a tendo para aqueles que lhe acessam dançando e sem saber que o fazem.

A segunda indefinição da expressão, já não acusando tanto uma falha da designação em geral e considerada mais nos limites dos estudos de Eudoro de Sousa sobre o mundo grego, diz respeito ao seu emprego para indicar, mesmo que insuficientemente, a perturbadora presença do que escapa à linguagem dos povos adventícios ao que viria a

418 Cf. Eudoro de Sousa. “*Dioniso em Creta*”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

ser chamado de Grécia histórica⁴¹⁹. Não sendo uma realidade historiável, por força de não se dar em conformidade com um encadeamento causal/temporal, e por isto inapreensível mesmo pelos esforços mais bem intencionados da ciência histórica, especialmente pelas histórias das religiões, que se movem a partir do e sem jamais exceder o que é suposto helênico, “*pré-helênico*” não constitui em Eudoro de Sousa qualquer dos povos históricos que historicamente antecederam o período propriamente chamado de *História* da Grécia Antiga. Assim, nem Micênico, nem Minóico, tampouco Trácio, Frígio, Lídio, Panfilio, Egeo-Asiático, Aqueu ou Cretense, Indo-Europeu ou Egeo-Anatólico, nenhum destes passados gregos sequer se abeiram do que seja a dimensão mais profunda do que já aponta a expressão “*pré-helênico*” em Eudoro de Sousa. Esta, pois, a maior equivocidade do termo reconhecida pelo pensador. E para a sua emenda possível, Eudoro de Sousa afirma que, embora o tivesse utilizado como expressão específica no sentido de “*egeo-asiático*”⁴²⁰ ou “*egeo-anatólico*”⁴²¹, lembrando que este mundo “*egeo-asiático*” ou “*egeo-anatólico*” estava aberto para o Oriente, recebendo todo o afluxo das influências dali provenientes, o seu significado mais pungente transcende a dimensão temporal e a conceção humana de helenidade, até mesmo a sua negação, para se alojar no que a *diacosmese* antropocêntrica preteriu em favor do nascimento e fixação do mito do homem. Neste sentido, o “*pré-helênico*” é o desumano no mundo de centralidade humana da helenidade. Mas não o desumano que não é senão o humano a negar não importa o que seja, desde que não seja o próprio homem. O desumano do *pré-helênico* concerne aos homens anteriores a este homem grego, assim como às naturezas anteriores à natureza do homem grego e aos deuses anteriores às divindades olímpicas. Ele é o irredutível do que foi preterido; ele é o passado mais distante, ou antes, o imemorial passado de todos os passados; ele é, portanto, a persistência do original, o nune antiquíssimo emerso no nível da história e da consciência lúcida e vigilante através da mitologia e dos rituais que sobrevivem na memória de poetas e mitógrafos da Grécia clássica. Ele é o próprio *Antiquíssimo* a fazer a sua primeira aparição no pensamento de Eudoro de Sousa.

419 Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 177: “*O empregá-la para designar uma acção ou situação, mítica ou ritual, que não se explica pelo indo-europeu ou, mais particularmente, pelo grego, deixa ainda indeterminada a sua origem ou o primitivo aspecto*”.

420 Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 177.

421 - *Idem, ibidem*.

Assim, o *Antiquíssimo* em Eudoro de Sousa sob a expressão *pré-helênico*, desde as suas primeiras aparições em artigos e ensaios dispersos, constitui um irreduzível, inexaurível, indomável, insólito, intraduzível passado-mais-que-passado, jamais totalmente assimilável por qualquer ordem de presente que o intente. Não sendo temporal, antes um reconhecível substrato acrônico de uma pretérita e preterida consciência religiosa, embora não nomeável, (...) “*para onde correm vivas as águas de todas as fontes da religião grega de épocas históricas*”⁴²², e cujos ritos de Creta e do Próximo Oriente, anteriores às migrações indo-europeias e semíticas, constituem, segundo Eudoro de Sousa, as primeiras diferenciações, o *Antiquíssimo* passa longe de ter apenas significação histórica, como o pretendem os adeptos das teses difusionistas baseadas nos contatos e trocas possíveis resultantes das migrações dos povos, tendo antes, e sobretudo, um sentido fenomenológico. Ele é aparição intemporal. Presentificação súbita. Sobrevivência, resistência e irrupção daquilo que é ontologicamente anterior ao homem, aos deuses nomeados nas diversas *diacosmeses* e aos diversos mundos surgidos do sacrifício teocrítico revelador de mundos.

O *Antiquíssimo* dito na expressão *pré-helênico* é, assim, o irreduzível à ordem do *logos* quer da *Poesia*, quer da Filosofia gregas. Por não estar totalmente submetida às formas mais explicativas do que rituais, ou aos rituais reduzidos a formas sem conteúdo íntima e autenticamente vivenciado por aqueles que os desempenham, Eudoro de Sousa reconhece na Religião⁴²³ o âmbito próprio de sua manifestação e, por isto, via de acesso preferencial para o seu estudo. Todavia, aqui dois problemas se nos deparam. Por um lado, a presumida acessibilidade ao irreduzível e inefável sob a expressão *pré-helênico* na religião colide com o caráter exotérico da religião. Isto é, se detém na superficialidade de um dizer conceptualizado que se auto-afirma teológico e de um agir formal de não-

422 Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 182.

423- Para o entendimento de Eudoro de Sousa sobre religião cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 143: (...) “*a religião é sempre humana atitude na presença de Deus ou dos deuses; é o que os homens pensam e praticam, dizem e fazem, no lugar e no instante em que Deus e os deuses lhes são presentes*”.

iniciados que só permite o vislumbre, quando muito, de uma pálida sombra do que seria a evidência do *Antiquíssimo* no campo da experiência religiosa, por força de este caráter exotérico constituir já uma tentativa de domesticação ou redução lógica do indomável e irreduzível, tornando o domesticado e reduzido, por exclusão do que eles não são, a única evidência do que se possa chamar de religioso ou propriamente de religião, sem jamais pronunciar aquilo de que a “pálida sombra” é sombra; por outro, decorrente deste primeiro problema apontado, assinala-se o silêncio intrínseco ao caráter esotérico da religião entre os gregos antigos, isto é, o silêncio dos iniciados nos mistérios⁴²⁴. Acessar o *pré-helênico* ou *Antiquíssimo* pelo silêncio imposto aos iniciados sob a exigência ritual de evitar a sua profanação reverte, à primeira vista, a via de acesso em inacessibilidade, frustrando logo à partida o intento do investigador que busque flagrar e compreender o seu sentido mais agudo e íntimo.

Contudo, e a despeito do que antes fora afirmado, nem a *Poesia*, nem a Filosofia constituem apenas redução lógica do *Mistério* fundamental inerente à concepção eudoriana do *Antiquíssimo* sob a expressão *pré-helênico*. Isto quando aureoladas pelo halo da religião não reduzida à logificação da mais profunda e arrebatadora experiência religiosa. Ao lado das teses acerca da relevância do orfismo na exegese neo-platônica do pensamento de Platão, acusando a perenidade do mito subliminar (e não preliminar) no logos filosófico⁴²⁵, assim como das origens não-filosóficas, mas *philomitas*, da Filosofia⁴²⁶, e ainda paralelamente à tese de que os remotos deuses do paganismo não teriam conhecido a morte com a emergência e consolidação da Filosofia, senão que fora o Cristianismo quem teria decretado o silenciamento de seus estertores derradeiros⁴²⁷, Eudoro de Sousa é enfático ao afirmar que é na *Poesia* grega, especialmente na tragédia

⁴²⁴ - O silêncio ritualmente exigido aos iniciados nos mistérios das religiões antigas, embora relevante, constitui um aspeto, e não o mais importante, nem o mais profundo e decisivo, do que Eudoro de Sousa entende acerca do par silêncio-*Mistério*.

⁴²⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu e Os Comentadores de Platão”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 107.

⁴²⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 129-141.

⁴²⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 141.

de Ésquilo, uma *Poesia* que participa do sagrado e do profano, que as sombras do passado remotíssimo assomam fenomenologicamente à voz do presente, indicando uma contradição ou falha insolúvel nos mitos herdados dos tempos remotos, anteriores às migrações dóricas e às guerras de colonização, perturbando o suposto regime sereno, equilibrado e diáfano da consciência religiosa dos seus contemporâneos⁴²⁸, e que revelam (...) “*vestígios da pré-helênica sacralidade das coisas desumanas*”⁴²⁹.

Convencido de que não fora de todo abolida pela *Poesia*, pela Filosofia e pela *História* dos gregos a primitiva forma de consciência religiosa anterior à crise que levou à cisão entre, por um lado, a festiva celebração da imediata presença dos deuses nos ritos musicais e dançantes dos povos *pré-helênicos*, estes mesmos cuja persistência oculta na religião grega o mitólogo luso-brasileiro acusa, e por outro, o dizer sobre esta presença divina no mito e na *Poesia* propriamente helênicos, supostamente já divorciado do ato primitivo, Eudoro de Sousa entende viável apreender a constância ou a perenidade daquele fenômeno originário, de um passado sempre presente ou o *Antiquíssimo* preterido pela consciência lúcida de uma Grécia já histórica, procurando investigar, até onde for possível haver investigação, o sentido último do segredo iniciático em Elêusis. Aqui a celebração dos chamados Mistérios de Elêusis constitui, conforme Eudoro de Sousa, evidência (daquela autêntica evidência religiosa reclamada pelo mitólogo) da sobrevivência críptica do *Antiquíssimo*, embora silenciosa para o regime diurno de consciência, por serem os referidos Mistérios uma tentativa de revivificação de mitos remotíssimos, ou ainda do *impulso criador de mitos*, que jamais assomaram à plena vigilância de uma consciência lógico-discursiva, riscando-lhe, todavia, o céu com o fulgor de relâmpagos esporádicos e insubmissos a qualquer tentativa de sua redução.

Como já vimos no capítulo anterior, analisando um fragmento de *De Philosophia*, de Aristóteles, em que o Estagirita faz alusão à experiência que disponibilizavam os

428 Cf. Eudoro de Sousa (2000). “As Núpcias do Céu e da Terra”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 57.

429 Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mito Pré-Helênico e Mitologia Grega”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 136.

iniciados nas religiões mistéricas à *epopteia*, porventura ápice da cerimônia festiva, Eudoro de Sousa entende que o silêncio associado às celebrações dos Mistérios de Elêusis não atendia tanto a exigências hieráticas impostas ao iniciado, senão que revelava um sentido mais profundo que uma formalidade ritual. Interpelando sobre o sentido do “silêncio”, presente no étimo da palavra “mistérios” (*mistería*), isto é, indagando a respeito de que o silêncio seria propriamente silêncio nos Mistérios de Elêusis, Eudoro de Sousa entende-o não como imposição externa àquele que experimentava a disponibilidade para a visão, senão que a sua inefabilidade revelava o primado do dramático sem qualquer loquacidade referentemente à possível representação já verbal, mito-poética ou teológica do *Antiquíssimo* ou das divindades sacrificadas na diacosmese olímpica. É neste sentido que Eudoro de Sousa compreende a afirmação de Aristóteles de que (...) “os iniciados não são submetidos a qualquer ensinamento, mas a uma experiência, mediante a qual adquirem certa disposição de ânimo, previsto que para tal se tenham tornado aptos”⁴³⁰. Daí termos dito acima que o acesso ao conteúdo do que Eudoro de Sousa chama de *pré-helênico* ou de *Antiquíssimo* pelo silêncio imposto aos iniciados, só aparentemente se mostrava como frustrante inacessibilidade.

É, pois, na *Poesia* que Eudoro de Sousa reconhece a via que permitirá a inquirição acerca do conteúdo desta forma de consciência religiosa a que estamos chamando, por sugestão do pensador, de *Antiquíssimo*, e que seria celebrado em Elêusis como o *Mistério* da morte dos deuses pela qual nascem o mundo, o homem e os demais entes intramundanos (catábese cosmogônica), isto é, e como temos visto, o irromper de uma *diacosmese*, mas também o inverso complementar, como *Mistério* da morte do homem que veio a ser e de seu mundo hominizado, pelo qual a sempiterna divindade se desoculta (anábase teogônica). Aparentemente contrariando o que atrás ficou dito, ou antes, revelando modos distintos de compreensão acerca da *Poesia*, em que num sentido o nascimento da *Poesia*, assim como da Mitologia, está associado à rutura que se instaurou na primitiva experiência religiosa, determinando o advento e a sedimentação de formas esvaziadas de conteúdo autêntico, mas que noutro sentido manifesta precisamente a reunião do que fora cindido, constitui a *Poesia*, nessa segunda aceção reveladora do *Antiquíssimo*, um dizer cujo esplendor, nas palavras de Eudoro de Sousa, (...) “*rasga o*

430 Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 87.

nocturno véu do passado remotíssimo e propõe ao presente de todos os presentes, à actualidade de todos os tempos, um problema, cuja solução seria a solução de um enigma de enigmas, sobrevivente, como enigma, à solução de todos os enigmas”⁴³¹. Ora, enigma último que resiste a qualquer ímpeto de solução, e por isto “*enigma de enigmas*”, é o *Mistério*, distinto de um simples enigma por sua constitutiva insolubilidade⁴³².

Referentemente à tragédia de Ésquilo, um iniciado nos Mistérios de Elêusis⁴³³, Eudoro de Sousa entende estarmos diante de um dizer simbólico cuja maior força é a remissão ao âmago daquele eloquente e luminoso *Mistério* que é silêncio e trevas para a redução lógica num dos sentidos de *Poesia* e Filosofia, aquele que pretende domesticar o indomável. Este seria, como assinalamos no segmento sobre as *diacosmeses*, o sentido mais profundo da tragédia *As Euménides*, de Ésquilo, em que as Erínias, antiquíssimas divindades pré-helênicas preteridas na *diacosmese* da religião olímpica, denunciam que, embora tenha sido assimilada pela nova religião, a antiga religião – este *Antiquíssimo* assimilado e transfigurado de seu sentido original, mas jamais aniquilado – , (...) “*conserva-se activa, qual fermento oculto, de novas transformações*”⁴³⁴. Ainda que a linguagem poética, já divorciada de um agir dramático-ritual integral, não consentisse a total expressão dos antigos deuses e de sua essência mitológica; mesmo que a cena dramática não permitisse que fosse pronunciado tudo o que os deuses antigos foram; mesmo que as exigências políticas restringissem o raio da esfera de ação (às Erínias foi proibida a palavra em público), entende Eudoro de Sousa que se as palavras das Erínias

431 Cf. Eudoro de Sousa (2000). “As Núpcias do Céu e da Terra”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 58.

⁴³² Teremos oportunidade de tornar a este assunto, a relação entre *Poesia* e *Mistério*, em que aquela constitui uma das manifestações mais decisivas para a compreensão deste, e de desenvolvê-lo no capítulo dedicado à *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa.

433 Cf. Eudoro de Sousa (2000). “As Núpcias do Céu e da Terra”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 57: “*Através do drama ritual de Elêusis, Ésquilo participou, certamente, nesta revivificação dos mitos remotíssimos. O processo de impiedade que lhe moveu a cidade de Atenas, pode significar, além de tudo o mais que signifique, as consequências políticas do inspirado proselitismo do iniciado, que recorre à tragédia, a um drama que participa da religião e da arte, do sagrado e do profano, para curar a chaga aberta na consciência religiosa dos seus contemporâneos*”.

434 *Idem*, p. 61.

fossem pronunciadas, qualquer iniciado nos Mistérios de Elêusis o adivinharia, por constituir a festividade dos referidos Mistérios a própria celebração do *Antiquíssimo*.

Diferentemente da situação em que o presente se assenhora do passado, configurando-o à sua imagem e semelhança, para Eudoro de Sousa a tragédia de Ésquilo abre uma fissura no presente, que é o agora do tragediógrafo ático, por onde irrompe o *Antiquíssimo* anterior e persistente neste seu mesmo agora⁴³⁵. Se bem que já sem o mesmo arrebatamento extático do que teria sido vivenciado em imemoriais rituais *pré-helênicos*, para Eudoro de Sousa o poeta diz ou canta em narrativa dramática o que nas celebrações dos Mistérios de Elêusis, porventura e restrito a iniciados, fosse invocado por ação ou dança: a presentificação do nume *Antiquíssimo*. E por assim o ser, a *Poesia* de caráter religioso, como Eudoro de Sousa entende a tragédia de Ésquilo, aliás, como entende ser próprio à essencialidade da *Poesia* quando não limitada por uma abordagem alegórica, reverte a negação do *Antiquíssimo pré-helênico* resultante/motivadora de uma *diacosmese* da Grécia olímpica e da Pólis, em negação de sua negação, portanto, em sua afirmação, que não é a sua representação alegórica, senão a sua presentificação simbólica.

O que temos chamado de *Antiquíssimo* como um dos modos pelos quais Eudoro de Sousa aborda a *Repetição*, primeiramente esboçado sob a expressão *pré-helênico* a orientar a sua compreensão referentemente à religião dos gregos antigos, alça o ápice de sua formulação nas concepções de *Outrora* e *Lonjura*, bem como de *presença do passado*, desenvolvidas na obra de maturidade *História e Mito*. Se a preocupação dominante de Eudoro de Sousa nos ensaios e artigos de primeiros tempos de atividade intelectual é a sobrevivência de elementos *pré-helênicos* na religião *helênica*, sobrevivência evidenciada nos mitos cantados por poetas ou relatados por mitógrafos, assim como nos ritos, cujos atos e desempenhos já se encontram essencialmente desconectados referentemente à atualidade onde ainda vigoram em sua formalidade, mas esvaziado de sentido, é em *História e Mito* que Eudoro de Sousa transcende a

435 Cf. Eudoro de Sousa (2000). “As Núpcias do Céu e da Terra”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 62: “A tragédia, e acima de toda a tragédia, a de Ésquilo, empresta às sombras do passado a voz do presente”.

especificidade dos estudos da religião grega, permanecendo todavia no âmbito da religião, para afirmar que toda contemporaneidade ou epocalidade⁴³⁶ dos diversos agoras, pagãos, cristãos ou para além dos dois, é sempre espreitada silenciosamente, apesar do seu descrédito por parte de um saber que a tudo pretende explicar, espreitada, dizíamos, por um indomável resíduo do ancestral que foi olvidado, mas que, não obstante, em momentos de distração da ordem que a olvida faz a sua aparição promovendo uma fusão entre o próximo e o distante, entre o arcaico e o moderno, entre o antigo e o atual, entre o passado e o presente, isto é, na passagem do além-*Horizonte* inominável a que estamos considerando como cifra do *Mistério*, para o mundo da objetividade através da porosidade do *trans-objetivo*, e por isto também um tangenciamento de além-*Horizonte* e aquém-*Horizonte*, em que o termo “*Horizonte*”, a que o além e o aquém aderem, significa “*limitante*”⁴³⁷.

Ecoando, embora sem repetir ou concordar em tudo, o pensamento de Heidegger no ensaio *A Coisa*⁴³⁸, em que o filósofo alemão indaga sobre o olvido do Ser especulando a respeito das noções de “*proximidade*” e “*sem distância*”, fazendo culminar a sua reflexão na conceção de *ereignis* (*acontecimento apropriador*), pela qual se desoculta a essência da “*coisa*”, ou, dito de outro modo, em que se dá a aparição da “*coisa*” em sua “*proximidade*” ontológica, diversamente da indiferença dos objetos que são “*sem distância*”, Eudoro de Sousa concebe *Lonjura* e *Outrora* por duas vias complementares. Por um lado, entende-os como o indeterminado além-*Horizonte* negado e preterido por um aquém-*Horizonte* feito de objetos estabelecidos de modo determinado e exclusivo por exercício de intelecção, cujas negação e preterição deram origem respectivamente às formas *a priori* da sensibilidade, desde um ponto de vista da gnoseologia racional, isto é, espaço e tempo, e, conseqüentemente, ao entendimento dos pares de opostos “*próximo*” e “*distante*”, “*antigo*” e “*moderno*”; por outro, *Lonjura* e *Outrora* constituem o indeterminado de além-*Horizonte* que nega espaço e tempo de um mundo cujo

436 Para Eudoro uma época é constituída por um presente que possui o seu próprio passado e o seu próprio futuro, isto é, que projeta para o passado e para o futuro a imagem desse mesmo presente. Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 9-15.

437 Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 97.

438 Cf. Martin Heidegger (2002). “A Coisa”. In: *Ensaio e Conferências* (tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback). Petrópolis: Editora Vozes, pp. 143-164.

conhecimento é resultante da relação unívoca de um sujeito que pensa um objeto e de um objeto que é pensado por um sujeito, isto é, de um mundo apenas humano.

Negador de proximidade e de distância, cujos respectivos sentidos estão encerrados nos limites do espaço de aquém-*Horizonte*, isto é, no mundo de objetos determinados que não são senão projeção do sujeito que os pensa, portanto, do homem como centro gravitacional no domínio gnoseológico, Eudoro de Sousa define *Lonjura* como (...) “*a indimensionável dimensão do espaço – que não é espaço – de um além-horizonte*”⁴³⁹. Do mesmo modo, negador do “*agora*” presente e de todos os “*agoras*” que se alinham para trás e para a frente deste mesmo presente, assim como das diversas concepções de antiguidade invariavelmente limitadas pelo alcance das vistas do agora que as projetou com o intuito velado ou declarado de se auto-afirmar, para Eudoro de Sousa o *Outrora* é (...) “*a indimensionável dimensão do tempo – que já não é tempo – de um além-horizonte*”⁴⁴⁰. Em ambos os casos, a referência essencial é a um *além-Horizonte* anterior e inexcedível, fonte originária de tempo e espaço (e por isto *além-Horizonte* espaço-temporal), assinalado por Eudoro de Sousa como um imemorial passado de todos os passados, disposto a uma distância incomensuravelmente maior que todas as distâncias e a uma hora que não é humana e que soa tão longe, que o mais dilatado afastamento dela já se perdeu⁴⁴¹.

Em contraposição ao que Eudoro de Sousa chama de *presença do presente*, compreendida como os diversos agoras que a partir de si intentam dizer o que é(são) a(s) Antiguidade(s) e a(s) distância(s) mais ou menos afastadas, sem contudo sequer se acercar do passado *per se*, a *presença do passado* é outro nome pelo qual *Lonjura* e *Outrora* também são designados pelo mitólogo. Todavia, trata-se de um passado que não passa. Exuberante e protéico no princípio (aliás, é a própria *Origem* dos entes originados), está oculto nos sucessivos presentes, sem que disto os mesmos presentes se deem conta, e se encontra sempre na iminência de romper o encantamento ou ocultamento em que na *presença do presente* está encerrado, constituindo a sua presentificação ou re-aparição

439 Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 3.

440 *Idem, ibidem*.

441 *Idem*, p. 7.

um “*misteriosíssimo mistério*”⁴⁴². É um passado mais que antigo e por isso um *passado-Longjura*, bem como um *passado-Outrora*. A este passado que não passa, Eudoro de Sousa também o chama de “*antes*”, significando por este termo não apenas o que antecedeu cronologicamente, e assim igualmente o acusamos para o caso do “*pré*” de *pré-helênico*, *pré-lógico*, *pré-consciente* e *pré-histórico*⁴⁴³, mas o conjunto dos possíveis irrealizados para que fossem plenamente realizados os possíveis realizados *na presença do presente*⁴⁴⁴, isto é, o negado e preterido que adormece no esquecimento a que foi deixada a *presença do passado*, aguardando que soe a hora de seu inesperado e desconcertante assomar-se. Aqui nos deparamos com o sentido próprio do *Antiquíssimo* no pensamento de Eudoro de Sousa, já compreendido nem tanto como apenas o recusado e deixado para trás, mas, sobretudo, como a reassunção da desmedida recusa de qualquer medida de espaço e tempo configuradores da *presença do presente*.

Não mais restrito aos estudos específicos da religião grega, como o vimos no caso da expressão “*pré-helênico*”, ainda que sempre no enalço do sentido mais profundo do que venha a ser a experiência religiosa, perscrutando a respeito da natureza do mito, do impulso criador de mitos (*Mítico*) e da Mitologia, o *Antiquíssimo* já ali manifesto, como manifesto está nas concepções de *Longjura*, *Outrora* e *presença do passado*, passa, na maturidade do pensamento de Eudoro de Sousa, a abranger indistintamente quanto a período histórico ou cultura determinada, toda a realidade humana, desde que em regime de separação e negação do sagrado que lhe conferiu e lhe confere o seu fundamento último. E para Eudoro de Sousa, o homem que veio a ser no mundo humano criado por si é definido como a própria recusa do que por si não foi e nem pode ser feito, isto é, como o ser separado do que antecede e excede o apenas humano, e que por força da recusa humana se encontra “*encantado*” ou encerrado na objetividade do mundo apenas humano, carente de religação.

⁴⁴² Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 41.

⁴⁴³ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 102: “*As origens presidem tanto ao meio e ao término quanto ao início. Não são liminares, mas pré-liminares; não são históricas, mas pré-históricas; não são lógicas, mas pré-lógicas*”.

⁴⁴⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 72.

Todavia, seja por *estranheza, diferença na alma* ou alheamento no mundo delineado pela experiência comum, seja, de modo mais vertiginoso, por milagre e/ou por revelação, conforme Eudoro de Sousa, pode ocorrer a falência do “*encantamento*”⁴⁴⁵ em que se encontram os entes e o mundo, ambos coisificados ou objetivados nos limites da inteligência e, por conseguinte, na *presença do presente*. Por força deste esporádico “*desencantamento*”⁴⁴⁶ ou o constituindo propriamente, o *Antiquíssimo* irromperia insuspeito, inefável, indômito e transgressor no horizonte de um passado rigorosamente adstrito ao e refletindo o seu presente contrapolar. Neste sentido, afirma Eudoro de Sousa que em raros momentos de torpor e distração, o atual, sóbrio e vigilante sucumbe indefeso frente à demoníaca (ou divina) possessão que faz reverter a redutora transfiguração hominizante e objetivadora do inefável “antes”, conduzindo agora da *objetividade* à *trans-objetividade* e transmutando qualquer “*agora*” distante e só humano naquele não-humano ou ante-humano que acima assinalamos caracterizar o que Eudoro de Sousa chama de *Antiquíssimo*⁴⁴⁷, jamais aniquilado por qualquer presente mais ou menos dilatado para a distância, mas abscondito, designado neste momento do pensamento de Eudoro de Sousa como *Lonjura, Outrora* e *presença do passado*, de cuja negação paradoxalmente afirmativa de uma nova *diacosmese*, que é aquela centrada no mito teândrico, emergiram espaço, tempo e a *presença do presente* projetada para o passado e para o futuro, bem como distância e antiguidade, aquando da passagem ou redução da dimensão da *trans-objetividade* para a dimensão da *objetividade*, ou ainda, do além-*Horizonte* para o aquém-*Horizonte*⁴⁴⁸.

Diferentemente do homem tomado como ser da recusa e da ocultação do que lhe excede, assim como do seu conhecimento próprio, a Ciência, um saber que se pretende

⁴⁴⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 96.

⁴⁴⁶ *Idem, ibidem*.

⁴⁴⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 19: “O atual, sóbrio e vigilante nada pode contra a possessão demoníaca, que o assalta em algum momento de torpor ou distração, e, nesse momento, o distante e o antigo perdem-se na Lonjura e no Outrora, que são indimensionáveis dimensões do mítico. Esse também é o momento em que se passa de qualquer agora distante, do só humano, para a outra hora do mais que humano”.

⁴⁴⁸ *Idem*, p. 41: (...) “no trânsito da presença do passado para a presença do presente, só ganhamos a sombra do que perdemos, sem que saibamos o de que a sombra é sombra, nem que jogamos o ganha-perde”.

objetivo de coisas objetivas e, portanto, separadas umas das outras, nunca transpondo o *Horizonte* limitante da *presença do presente*, a Religião é concebida por Eudoro de Sousa como (...) “o desoculto reinar da originária origem das coisas, o ‘lugar’ em que todas se harmonizam, onde todas se ajustam e adaptam”⁴⁴⁹. A Religião é, pois, o campo da experiência diferencial que, desempenhada na *presença do presente*, posto que é aí que ela se faz necessária, isto é, como religação de coisas separadas, abre a atualidade desta presença para a irrupção, desocultação ou desencantamento da *presença do passado*, aquele passado dos passados que estamos chamando de *Antiquíssimo*, superando o abismo que separa ambas as presenças. Importante ressaltar que a Religião transgressora de tempo, espaço, identidade e representação próprios da *presença do presente* só assim o pode ser em seu sentido cultural e simbólico, nunca em seu caráter teórico e alegórico, cujo ímpeto próprio é pretender levar o seu agora intelectual ao mais recuado passado. Igualmente desde que o seu culto, compreendido como drama que presentifica a divindade no homem e no mundo, tenha força suficiente para, em seu desempenho, transmutar em outro o mesmo do presente e assim deixar vir do além-*Horizonte* de *Lonjura* e *Outrora* os acenos e os sinais da estranha presença do *Antiquíssimo*, espalhando-se como a sombra da noite no seio da *diacosmese* que a preteriu e que debalde pretendeu exaurir o que é por essência inexaurível. Assim, é na Religião que, conforme Eudoro de Sousa, mais presente se pode fazer a *presença do passado*, e como tal, do *Antiquíssimo*.

Entre a *presença do passado* e a *presença do presente* há, conforme Eudoro de Sousa, ao lado de uma limitação que as separa, uma situação de limiaridade para uma outra presença, que já não é do presente, mas ainda não é do passado excessivo. Esta presença constitui o espaço das excedências virtuais de passado e de presente de aquém-*Horizonte*, as fissuras que em *Mitologia* são acusadas na dimensão da *transobjetividade*. E para Eudoro de Sousa, era neste espaço de limite e limiaridade que na Antiguidade mais remota desempenhavam os seus dramas rituais de excedência as religiões mistéricas do Mediterrâneo Oriental. Neste sentido, a Grécia chamada clássica por seus estudiosos, não é senão a imagem da *presença do presente* na Antiguidade, isto é, a *diacosmese* pela qual o *Mistério* cultuado naquelas religiões orientais teria sido ocultado para que o próprio

449 Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 34.

homem se desocultasse como ser autárquico e de centralidade decisiva. Todavia, assim como afirma a propósito do mito da caverna, que Platão era um adventício à *presença do presente* recém-partido da *presença do passado*⁴⁵⁰, Eudoro de Sousa também entende que a Grécia diurna, urânica e histórica da polis ainda se encontrava envolvida por uma presença que, já não sendo a do passado, ainda não era a do presente do homem que veio a ser, isto é, do presente antropocêntrico. Era esta a presença da excedência ou do *Antiquíssimo*, ou ainda, da *Lonjura* e do *Outrora*, feita de resíduos irracionalizáveis, reconhecida, desde um ponto de vista já histórico, por diversos testemunhos.

Primeiramente chamado de *pré-helênico* nos estudos anteriores de Eudoro de Sousa e designado como *Lonjura* e *Outrora*, bem como *presença do passado* em *História e Mito*, o *Antiquíssimo* também assume neste passo da reflexão acerca da Religião como convergência das duas presenças, a do passado e a do presente, a designação de “*realidade inexaurível ou inesgotável*”⁴⁵¹ e é comparado à noite, antiquíssima e idêntica, “*sempre igual ao caos, ao abismo sem fundo de onde prorrompem todos os cosmo*”⁴⁵². Tanto mais significativas estas afirmações de Eudoro de Sousa quanto mais esclarecedoras de que toda *diacosmese*, assim como tudo o que nelas tem sentido e significado, emerge no *Horizonte* da existência a partir deste incomensurável *Antiquíssimo*, equivalendo, portanto, o *Antiquíssimo* à própria *Origem* de tudo o que é originado. Não nos esqueçamos que inexaurível e inesgotável, *Excessividade* e divindade, e ainda, *Natureza* originária⁴⁵³, também são nomes pelos quais Eudoro de Sousa⁴⁵⁴ denomina ou cifra o *Mistério* em sua infalibilidade. E de assim o ser, *Antiquíssimo* e *Mistério* se equiparam, o que vale dizer, ao entendermos por *Antiquíssimo* um modo de Eudoro de Sousa dizer a *Repetição*, que *Mistério* e *Repetição* também são equivalentes.

Para Eudoro de Sousa, preservando o sentido de *Antiquíssimo* como até aqui o temos assinalado, isto é, *Origem* dos entes originados, profunda como profundo é um abismo sem fundo, e sempre na esfera da Religião, dimensão em que não se opõem

⁴⁵⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 64.

⁴⁵¹ *Idem*, p. 23.

⁴⁵² *Idem*, p. 20.

⁴⁵³ *Idem*, p. 30: “*Natureza é o irrecusável do mundo recusado, a outra presença, que o é do passado*”.

⁴⁵⁴ *Idem*, pp. 41, 42, 43.

presença do presente e presença do passado, antes, *entre-ser e entre-estar trans-objetivo* ou experiência limite-limiar em que se dá a comunicação de ambas, *Lonjura* e *Outrora* tanto estão dentro dos homens, quanto os homens neles estão contidos, na razão direta de, no segundo sentido, o homem ser a manifestação de uma possibilidade da potência originária de que *Lonjura* e *Outrora* são expressão; no primeiro sentido, de esta mesma potência originária reinar oculta no homem e no seu mundo. Daí que o arrancar-se a si mesmo, ao “*mim*” que tenho e que é imagem derivada da *presença do presente*, em favor do “*eu*” sempiterno, imagem do próprio *Antiquíssimo*, não por desgarramento, mas por arrebatamento religioso, êxtase ou possessão, constitui o próprio *Mistério*, experimentado por morte simbólica e metamorfose do mesmo de si em outro de si mesmo, em retumbante renúncia à recusa hominizante⁴⁵⁵ a partir e através da experiência de sua diferença enquanto homem apenas humano. Neste sentido, Eudoro de Sousa compreende *Lonjura* e *Outrora*, por conseguinte o *Antiquíssimo*, como a insondável *presença do passado* que mede (...) “*sem medida, a desmedida ‘diferença na alma’, a que na alma se dá, como pronta resposta à solicitação da diferença, fascinante e arrebatadora, de uma natureza diferente*”⁴⁵⁶ (...), quando cessa (...) “*a náusea da presença do presente, da presença do sempre o mesmo, da presença do sempre igual, do sempre igual ao zero, ao zero das diferenças reais*”⁴⁵⁷.

Lembremos que a *Repetição*, como a concebe Deleuze e chamamos à atenção na introdução desse capítulo, constitui a radical antítese da identidade e da representação que enformam o pensamento conceptualizado e categorial. Lembremos também que foi a partir da compreensão de “*diferença na alma*” que estabelecemos um parâmetro de aproximação entre os dois pensadores capaz de nos permitir um arranque na investigação sobre o tema da *Repetição* no pensador luso-brasileiro. Eudoro de Sousa acusa na ordem do intelecto a presumida delimitação exaustiva dos conceitos que apenas podem falar do

455 Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 51: “*A religião se dará, se o homem, consolidador da presença do presente (mas não da presença do passado), se desumanizar a ponto de se dispor à invocação desencantatória do passado ausente*”. E também cf. *Idem*, *ibidem*: “*O homem desumaniza-se, não deixando de ser homem, mas sim, não querendo ser mais o homem que veio a ser; não voltando a ser o que foi, mas, sim, querendo vir a ser o que nunca foi nem é*”.

456 *Idem*, p. 37.

457 *Idem*, *ibidem*.

que é exaurível, isto é, da *presença do presente*, sem jamais tangenciar ou se aproximar do inexaurível, da *presença do passado* ou do *Antiquíssimo*, esta alteridade ou diferença relativamente à igualdade e ao mesmo do que é pensado e dito racionalmente, quando de sua emergência rumorejante e indômita pelas malhas do pensamento e da linguagem discursivas, incapazes de contê-lo. Igualmente Eudoro de Sousa afirma estar na dimensão cultural da religião o poder de presentificar o recusado, ainda que a sua linguagem seja representação, todavia mais com o sentido de re-apresentação do divino do que um dizer alegórico que do divino se distancia. A linguagem religiosa é, pois, o mito e o rito quando intimamente associados, isto é, o drama ritual. Mas também e especialmente é, como o veremos no próximo capítulo, *Poesia*, o que será azo de pensarmos a equivalência entre mito, Religião e *Poesia*, além de *Natureza*. É pelo dizer mito-poético e por sua dramatização ritual que a religião, contrariamente à intelecção, põe o agora no *Outrora*, transmuta qualquer distância na desmesura da *Lonjura* e leva o presente-agora à presença do presente-outrora. Presentifica o *Antiquíssimo*. Daí que rito e participação mística passem a ocupar a nossa atenção como outros modos de Eudoro de Sousa significar a *Repetição*.

5 – Rito e Participação Mística

Se bem que Eudoro de Sousa apresenta a Religião como âmbito ou dimensão da existência em que mais presente se pode fazer a *presença do passado*, e como tal, do *Antiquíssimo*, por entender não haver na Religião, à diferença do que ocorre na Ciência, uma radical oposição entre a *presença do passado* e a *presença do presente*, antes manifestando a insuspeita, súbita e transgressora convergência ou simultaneidade entre as duas presenças⁴⁵⁸, como pretendemos demonstrar através das noções de símbolo, êxtase, transfiguração e participação, próprias do drama ritual, não é sem antes a submeter a rigorosa crítica, enquanto conceção, mas não como experiência imediata – esta imune à qualquer crítica – que o mitólogo luso-brasileiro a compreende como via de acesso ao

⁴⁵⁸ Os adjetivos aqui empregues para caracterizar a convergência ou simultaneidade entre a *presença do passado* e a *presença do presente* (insuspeita, súbita e transgressora) denunciam que a apreciação é feita desde o ponto de vista do pensamento lógico-discursivo, para o qual constitui grave violação tudo aquilo que não pode ser capturado, exposto e explicado por seu sistema de inteligibilidade.

Antiquíssimo ou ambiência própria de sua súbita aparição, o que o caracterizará como *Repetição*.

A referida crítica põe a descoberto o processo histórico de logificação ou racionalização da consciência religiosa, isto é, o procedimento de redução que se intentou operar na íntegra, imediata, arrebatadora e ancestral experiência religiosa – vivenciada à maneira de possessão ou êxtase – a uma dimensão concetualizável e, portanto, mediatizada, desta mesma experiência. Para Eudoro de Sousa, este teria sido o processo pelo qual da recusa e do abandono da mais profunda, autêntica, inominável e originária experiência religiosa emergiu o homem que veio a ser, ou homem apenas humano, já separado dos deuses e do mundo (compreendido como o teatro da manifestação divina), e, com ele, o seu saber próprio, a *História*. É desde esta perspectiva que, para Eudoro de Sousa, (...) “o que, na maioria dos casos, se propõe como ‘história das religiões’ não passa, em realidade, da história de um setor especial da filosofia, queremos dizer, do conceptualizado e conceptualizável pensamento dos povos, acerca dos deuses e dos homens e de suas relações recíprocas”⁴⁵⁹, porém, jamais constituindo uma abordagem acerca da radicalidade da experiência originária em que deuses, homens e natureza só o são em regime de co-participação num mesmo todo indiferenciado, isto é, num fundo abissal não apenas preliminar, mas subliminar a todos os entes intramundanos e ao próprio mundo destes entes, fundo recusado pela *diacosmese* antropocêntrica e que constitui propriamente, enquanto aquilo que assinalamos no pensamento de Eudoro de Sousa como o *Antiquíssimo*, a essência da Religião.

Com efeito, Eudoro de Sousa acusa no chamado nascimento da helenidade com Homero e Hesíodo, que teriam dado nomes e significados aos deuses gregos, arrancando-os da uterina noite das Origens, uma restrição da autêntica, originária e inefável experiência religiosa dos povos pré-helênicos a um horizonte intelectualivo, primeiro como mitologia em linguagem poética, posteriormente como sua teorização racional na Filosofia. Com os dois poetas gregos, conforme Eudoro de Sousa, entrou em curso uma progressiva tentativa de despotencialização ou ocultamento daquilo que por natureza é irreduzível a qualquer princípio explicativo, e que antes de ser capturado ou pretensamente re-criado pela expressão verbal era tão somente experimentado sem que o soubessem

⁴⁵⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios*. (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 93.

aqueles que o experimentavam, ou o soubessem, mas em regime de inviolável silêncio frente à posterior inquirição e à discursividade racionais⁴⁶⁰. A esta rutura promovida por Homero e Hesíodo, ou que nos dois poetas ganhou expressão definitiva, Eudoro de Sousa chama de “*primeira crise na consciência religiosa*”⁴⁶¹ dos gregos e, por extensão, de crise da aurora do Ocidente, entendendo por isto uma decisiva metamorfose espiritual instauradora da helenidade histórica encerrada na *presença do presente*, em detrimento de uma “*pré*”, “*ante*” ou “*sub*” helenidade, já ela “*pré*”, “*ante*” ou “*sub*” histórica, cuja manifestação mais pungente se dá a ver no (...) “*trânsito do drama ao poema, do mito sob forma ritual, ao mito sob forma verbal*”⁴⁶², o que para Eudoro de Sousa constitui o próprio nascimento da Mitologia, assim como o primeiro ato de uma *diacosmese* que teria ocultado os deuses antiquíssimos para que se desocultasse a atualidade do homem como ser autônomo e autárquico.

Conforme Eudoro de Sousa, por força da referida crise e da chamada reforma religiosa de Homero que lhe é expressão, a religião “*desperta do sono de seu culto*”⁴⁶³, sendo plasmada numa vigília como um discurso acerca dos “*deuses, semideuses, demónios, heróis e dos que vivem no Hades*”⁴⁶⁴, isto é, como mito, embora não propriamente como experiência mítica ou “*impulso mítico*”, estes, como já assinalamos, anteriores e subsistentes ao e no mito como gênero narrativo. Isto significa que, se antes da nomeação dos deuses e da invenção dos mitos e da Mitologia, ambos entendidos como um dizer biográfico sobre o divino mais do que uma *tanathografia*, os homens atuavam ou dançavam a euritmia de um drama da presentificação dos deuses de modo extático e sem nada dizer, pelo qual deuses, homens e mundo gratuita e festivamente se indiferenciavam numa confluência de inteligível, sensível, humano, cósmico e divino, posteriormente apenas alguns homens passaram a cantar aquela presença divina, todavia, dela já separados pela distância imposta pelo verbo a serviço de operações intelectuais. É neste momento que, pela primeira vez, mas já anunciando a ultra-racionalização (...) “*que é o destino próprio de tudo quanto seja comunicável pelo verbo*”⁴⁶⁵, patentes nas

⁴⁶⁰ Cf. Paulo Borges. “Imaginário e Mitologia”. Disponível em: <https://pauloborgesnet.wordpress.com/textos>. Acesso em: 17/09/2017.

⁴⁶¹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 117.

⁴⁶² *Idem*, p. 106.

⁴⁶³ *Idem*, *ibidem*.

⁴⁶⁴ *Idem*, p. 117.

⁴⁶⁵ *Idem*, *ibidem*.

vindouras Filosofia e Ciência, que o mito aparece dissociado do rito, restringindo-se ao domínio da exegese alegórica e convertendo-se (...) “*em imagem representativa de uma teoria cosmológica, antropológica ou teológica*”⁴⁶⁶, mas distante da ambiência própria de sua veracidade, isto é, da religião imediatamente experimentada como drama ritual, como veremos a seguir, em que a divindade ou as divindades sem nome, cognome ou atributos permaneciam indissolivelmente associadas a uma ação ritual.

Convém ressaltar que *alegoria* e *alegórico* são termos que, na crítica de Eudoro de Sousa à *diacosmese* antropocêntrica, caracterizam propriamente o universo da representação, próprio do saber intelectual, em que a alegoria consiste em querer dizer outra coisa que não aquela que fica expressa, ou ainda, um expediente de cognição intelectual no qual o particular apenas significa (sem o ser) o universal, e que pressupõe “*a anterioridade lógica de uma teoria portadora do sentido*”⁴⁶⁷ para a qual a alegoria aponta em seu empenho de se fazer compreensível. No exercício da alegorese, o pensamento intelectual pretende pela exterioridade e anterioridade do discurso ao seu objeto, que não é senão a projeção objetivadora da subjetividade que o pensa e o enuncia, converter em presente o passado, em conhecido o desconhecido, em próximo o remoto, e assim marcar com o selo do seu “aqui e agora” ou da presença do seu presente todas as dimensões da realidade. Todavia, a exegese alegórica dos mitos e da originária experiência religiosa, que Eudoro de Sousa reputa como “*apressado refugiar-se na inteligibilidade*”⁴⁶⁸, ou ainda, como “*fantasia de uma inteligibilidade delirante que procura penetrar o impenetrável, esgotar o inexaurível, falar do inefável*”⁴⁶⁹, constituindo, como tal, a recusa ou o esvaziamento do sentido autêntico e imediato dos mitos, jamais poderá presentificar o desumano e indômito que o pensamento concetualizado debalde intenta humanizar e domesticar. Antes, apenas dessacraliza o silencioso sagrado, silencioso, diga-se, tão somente para os cálculos e categorias de um pensamento que se faz na fria relação necessária entre sujeito e objeto e na distância imposta pela mediação da representação. Isto por um motivo inequívoco: é próprio do intelecto lógico-discursivo, por operar mediante palavras, conceitos e categorias regidas

⁴⁶⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 117.

⁴⁶⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Duas Perspectivas da Helenidade. Filologia Clássica e Filologia Romântica”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 53.

⁴⁶⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 54.

⁴⁶⁹ *Idem*, p. 57.

pelos princípios de racionalidade, conceber e manter “coisas” determinadas, isoladas e isentas de qualquer proximidade ou harmonia umas com as outras⁴⁷⁰, impossibilitando assim toda presunção de religação ou reunião destas “coisas” num todo que as antecede enquanto determinações separadas, mas que permanece, todavia, subjacente a estas mesmas “coisas” a despeito de seu caráter de separadas.

Contrariamente a este dizer indireto que diz o que é pelo que ele não é, portanto, não o diz, ou que cinde o conhecimento e o dizer, por um lado, e a ação, por outro, o simbólico é a linguagem própria da religião por ser constitutivo do símbolo, a capacidade de conectar o que fora separado ou religar aquilo que, desde um ponto de vista intelectual, se reduz a objetos de uma discursividade exterior a estes mesmos objetos ou coisas. Para Eudoro de Sousa, do étimo *symbállein*, com o significado de o “co-jogado”⁴⁷¹, o “unido a partir de um só arremesso”⁴⁷², e nunca como um sinal representativo de outra coisa, símbolo (...) “é a síntese sensível do que a coisa é em si mesma e do que ela é na sua significação; quer dizer, o que na prática da vida banal é coisa particular significativa, converte-se, na excepcionalidade da exaltação festiva, no ser universal da própria significação”⁴⁷³. Síntese, portanto, do ser e da significação, operada num tipo de ação celebrativa em que deuses e homens presentificam-se uns aos outros. Esta ação é propriamente o ritual desempenhado nos cultos religiosos e que promove a transfiguração das coisas e do próprio homem por ascense a um mais alto grau de realidade, em que esses mesmos homem e coisas passam a ser diretamente o que numa exegese alegórica apenas indiretamente significavam. E, para Eudoro de Sousa, em princípio, toda coisa pode transformar-se em símbolo, passando a ser o que significa, desde que atravessada pelo milagre de transfiguração operado por virtude do culto das divindades em ação ritual, o que se diferencia radicalmente da simples repetição rotineira de gestos, isto é, desde que sacralizadas⁴⁷⁴. Neste sentido, símbolo, simbólico e ritual guardam relações de intimidade entre si, na medida em que pelo ritual as coisas se excedem em sua banalidade quotidiana,

⁴⁷⁰ Cf Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 67.

⁴⁷¹ *Idem*, p. 83.

⁴⁷² *Idem*, *ibidem*.

⁴⁷³ Cf. Eudoro de Sousa. “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 99.

⁴⁷⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 121: “A sacralização de ‘coisas’ de uso comum, converte-as em símbolos”. E também: cf. *Idem*, *ibidem*: “Todas as ‘coisas’ são símbolos ou podem vir a sê-los, quando sacralizadas e porque sacralizadas nelas transparece o seu ‘ser-origem’, o deus de que se diz que a ele foram votados”.

ou superam o “*encantamento*”⁴⁷⁵ em que se encontram confinadas, e devêm símbolos, reconectando-se ou religando-se à *Origem* de onde procederam e que as sustentam em regime subliminar. É, pois, desde o âmago desta íntima relação referida, em que os símbolos são compreendidos como “coisas” acrescidas de seu ser-*Origem*, que, para Eudoro de Sousa, “*ritual e simbólica – e somente ritual e simbólica – é, pois, a religião, em regime nocturno da consciência*”⁴⁷⁶, entendendo por “*regime nocturno da consciência*” a experiência religiosa anterior ao seu processo de racionalização, ou ainda, anterior à separação entre mito e rito, isto é, como drama ritual. Este é, pois, o autêntico sentido de Religião evocado por Eudoro de Sousa como via de presentificação do *Antiquíssimo*. Religião simbolizante, isto é, religação do originado à *Origem*⁴⁷⁷. A esta conceção de Religião estão associados os temas da transfiguração, da metamorfose e da morte simbólica, experiências de transcensão da realidade comum imprescindíveis para a ocorrência da convergência entre a *presença do passado* e a *presença do presente*.

Vimos na discussão sobre as “*variações do mesmo*”, tomadas como um dos modos de Eudoro de Sousa dizer a *Repetição*, que é na dimensão do *trans-objetivo* ou da *trans-objetividade* que se dá o prodígio da essencial revelação pela qual as coisas do mundo objetivo, incluso o homem reduzido à *subjetividade* correspondente ao “*me*” e ao “*mim mesmo*”, ambos caracterizados pela ausência dos deuses e confinados nos limites da lógica discursiva, se esvaziam dos seus já esvaziados contornos e conteúdos que os determinam como coisas banais do quotidiano, isoladas de todas as demais coisas, e se convertem em símbolos, em cujo vórtice de transfiguração se opera o que Eudoro de Sousa chama de maior dos milagres, a lembrar, a metamorfose do homem-humano na transformação da coisa em símbolo e também o inverso, isto é, a metamorfose da coisa na transformação do homem-humano em símbolo. Importa não esquecermos que por *trans-objetividade* Eudoro de Sousa entende um hiato entre o mundo objetivo das coisas só coisas e do homem só humano, por um lado, o lado de aquém-*Horizonte*, e, por outro, a *Excessividade Caótica*, o além-*Horizonte* a que estamos chamando de *Mistério* por

⁴⁷⁵ Sobre o que Eudoro de Sousa entende por “*encantamento coisístico*” cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 96: “*Desencantar as coisas, quebrar-lhes o encanto, é dissolver-lhes os contornos rígidos, fundir-lhes a solidez de uma morte aparente nas águas santas da metamorfose. É o que faz todo drama ritual*”.

⁴⁷⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 76.

⁴⁷⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 131.

meio de cifras, onde esplende a originária *Origem* de tudo o que é, dimensão em que se tangenciam o ser originado e o ser *Origem* ou a *presença do presente* e a *presença do passado*, e, como tal, dimensão própria do símbolo e do simbólico. Igualmente relevante é não perdermos de vista que é no *trans-objetivo* e no símbolo que o homem vive uma iniciação para a morte, experimentada no drama ritual como a derradeira e mais misteriosa metamorfose da existência comum, ou ainda, abertura pela qual irrompe a revelação do *Mistério*. Esta compreensão faz do drama ritual uma ação de iniciação no *Mistério* da morte⁴⁷⁸, esta já não compreendida como realidade apartada da vida, senão experimentada na própria intimidade da vida⁴⁷⁹ como sua alteridade constitutiva, em que vida e morte se apresentam como duas partes de um símbolo, partes conjugadas de um mesmo todo.

Assim é, pois, a Religião ou a autêntica experiência religiosa evocada por Eudoro de Sousa como via de presentificação do *Antiquíssimo*. Um grau de consciência *pré-lógico* (já feita a ressalva quanto à inadequação da expressão, que não deixa de ter como parâmetro a lógica) em que mito e rito ainda não se encontram dissociados, sendo aquele corpo, matéria ou imagem deste, e este alma, forma ou ato daquele, e cuja síntese é (...) “*drama ritual, em que os deuses se apresentam aos homens e os homens conhecem a presença dos deuses*”⁴⁸⁰. Ritual porque suspende a vigência da existência comum ou banal, elevando as coisas, os homens e o mundo a outro grau de realidade ontologicamente mais autêntico, ou ainda, porque constitui momento fenomenológico da

⁴⁷⁸ Para Eudoro de Sousa o “*misteriosíssimo mistério*” é a *subjetividade irreduzível*, ser-origem-divino alcançado pela morte simbólica desempenhada no drama ritual, pela qual (...) “*morre primeiro o ‘homem humano’, para renascer no ‘desumano’ ou ‘transumano’ e, depois, a morte deste, para renascer no divino, que é a sua subjetividade irreduzível*”. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 112.

⁴⁷⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 150: “*Mas esta vida única, à qual o nascer não dá início nem o morrer põe termo, esta vida infinita num mundo ilimitado porque nenhum outro o limita, é a vida dos deuses no mundo em que eles originalmente se apresentam aos homens pelo acto do sacrifício. O sacrifício cruento é a acção de matar um deus que, por sua morte, dá início a uma vida a que a morte não põe fim. Sempre que os homens celebram tal sacrifício, ipso facto negam a morte como término da vida, trazendo-a, digamos assim, para o meio da vida*”.

⁴⁸⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 96. Cf. também: Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 68, 69: “*Mito e rito aparecem, aqui, como dois aspectos do mesmo fenómeno: o rito, como mito em actos, o mito, como rito em imagens. No drama, que é, por assim dizer, a viva substância da consciência religiosa, as imagens aderem intimamente aos actos; e, de tal maneira, que, acto e imagem, podem ser considerados como dois pólos – o anímico e o corpóreo –, do mesmo ser vivente: o mito é corpo do rito, o rito é alma do mito, o composto é drama ritual, unitivo, pelo qual os deuses são presentes aos homens e os homens conhecem a presença dos deuses*”.

religião em que a ação está indissolúvelmente ligada à divindade sem nome⁴⁸¹ ; drama porque o prodígio da transfiguração ocorre no decurso da ação ou atividade dramática, não lhe sendo prévia, tampouco o seu resultado. De modo que Eudoro de Sousa entende por drama ritual ações no decorrer das quais as coisas, experimentadas como realidades objetivadas e separadas umas das outras, assim como apartadas de seu fundamento, são reunidas com a sua *Origem*, ações pelas quais duas ou mais coisas co-jogadas, opostas, mas afins, se acrescem do ser-*Origem* que as institui. Neste jogo re-unificador, “*as coisas diabolicamente opacas começam a deixar transparecer o que a opacidade delas não nos permitia nem sequer adivinhar*”⁴⁸². No drama ritual as coisas são desencantadas, isto é, os seus rígidos contornos são dissolvidos, a sua sólida determinação é fundida no ímpeto da metamorfose. Eis aí, para Eudoro de Sousa, como se dá a alteração do mundo comum, a transposição do horizonte das coisas, a reversão da humanização verbal-racional redutora ou ocultadora da consciência religiosa dos povos pré-homéricos: drama ritual entendido como religião simbolizante ou em regime de *consciência noturna*. Eis aí a derrocada da verdade antropocêntrica e da cisão entre ação e cognição, entre ação significativa e pensamento significado, quando fazer também e imediatamente significa “*um ‘dizer’ o que se faz*”⁴⁸³; quando de um mundo se vê outro mundo; quando se alcança e se atravessa o *Horizonte* de aquém e além mundos; quando, enfim, súbito e irresistível, dá-se o transbordamento da *presença do passado* ou do *Antiquíssimo* no aquém-*Horizonte*, excedência a que estamos chamando de *Repetição*.

No drama ritual temos, portanto: de um lado a permanência do que estamos chamando com Eudoro de Sousa de *Antiquíssimo* no “subsolo” da alma e expresso em imagens intimamente aderentes aos atos cerimoniais; e, de outro, a irresistível emergência, promovida pela atividade ritual em que o simbólico desempenha papel fundamental, deste mesmo *Antiquíssimo* à superfície daquele horizonte que ainda não é o da *Excessividade Caótica*, mas apenas o limite que circunscreve o que é humano e só humano. É no drama ritual que o homem e o seu mundo se excedem não por imperativo cuja fonte seria o homem, isto é, a sua volição e a sua consciência, que ainda o são do

⁴⁸¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 78.

⁴⁸² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 85.

⁴⁸³ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 149.

homem afeto ao mundo das coisas, mas por aceno do oculto que em si foi silenciado. No drama ritual, cuja ação determina a realidade simbólica, isto é, a realidade em que particular e universal, significante e significado, banal e excepcional se tangenciam na *transobjetividade*, “*todo o homem se detém, fenomenologicamente, num momento que podemos denominar ‘pré-lógico’*” (...) ⁴⁸⁴ e, por participação mística, entendida como um ingênuo e integral celebrar dos ritos em que são co-jogados simbolicamente sagrado e profano, sensível e inteligível, particular e universal, matéria e espírito, contingente e necessário, corpo e alma, imanente e transcendente, finito e infinito, tempo e eternidade ⁴⁸⁵, predispor-se ao encontro com os ocultos deuses acenantes, sabendo não por saber lógico-discursivo, mas por via de êxtase propiciado pela sacralidade de atos em que são celebrados estes deuses, isto é, pelo drama ritual, atos comuns a deuses e homens, a sua condição originária de indiferenciação referentemente aos deuses ⁴⁸⁶.

Nesse sentido é que para Eudoro de Sousa o significado do silêncio no étimo de *mysteria*, como já apontamos a propósito das religiões de *Mistério*, muito mais que imposição aos iniciados, seria o primado do dramático sobre a palavra (oral ou escrita) referentemente à representação (ou presentificação) do sagrado no mundo pelo e para os homens. Uma experiência especial, qual seja, a participação no drama ritual, pela qual se abriria a disposição anímica ou a sensibilidade daquele que a experimenta, tornando-o apto à *epopteia*, isto é, à contemplação do *Mistério*. Desindividualização, pois, parece constituir a experiência fundamental de abertura ao *Mistério*. Êxtase, desde que êxtase

⁴⁸⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 73: “*Pelo exercício ritual, participante no drama religioso, todo o homem se detém, fenomenologicamente, num momento que podemos denominar ‘pré-lógico’, se por esta palavra entendermos o tipo de mentalidade, ante o qual, qualquer ‘coisa’ pode ser ‘símbolo’*”.

⁴⁸⁵ *Idem*, pp. 73, 74: “*No decorrer do drama ritual, as mãos do sacerdote não tocam cousas, mas causas. O profano espectador facilmente entenderá que os elementos, a água, o fogo, a terra, certas espécies minerais, vegetais e animais, as cinzas, o sal, o azeite, os alimentos, objectos de uso quotidiano, vasos, peças de vestuário, lâmpadas... – enfim, que tudo quanto sustente e coadjuva a humana existência, se possa revestir de uma significação invulgar, por legítima função da analogia. Mas, só o iniciado, participante no culto, compreenderá que, por virtude própria dos ritos estas coisas também sejam aquilo que significam. Actos vulgares, como a ablução, a alimentação, a geração, operaram o milagre: a síntese do ser e da significação! A ablução do corpo purificou a alma; a manducação do ‘Kikeon’ converteu o ‘iniciado’ em ‘demétrio’; a hierogamia do hierofante e da sacerdotisa de Deméter consumou as núpcias do Céu e da Terra...*”.

⁴⁸⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 150: “*No princípio, no princípio fenomenológico, se não histórico, todos os actores do drama estão ‘fora de si’, e todos dentro da indiferenciada matriz, ou da indistinta matéria em que a mitologia poética da Grécia antiga recortou as suas formas históricas e historiáveis*”.

seja compreendido, como assinala Eudoro de Sousa, no sentido etimológico de “*estar fora de si*”⁴⁸⁷, como uma simbólica morte transfiguradora ou morte metamórfica. E neste sentido, o êxtase constitui a autêntica disponibilidade para o *Mistério*, e o drama ritual o saber/agir próprio de sua apresentação ou presentificação, em tudo distinto de uma representação intelectual e, como tal, mais em conformidade com o sentido do excesso e transbordamento inerente à noção de *Repetição*, como também o será explicitamente um dos sentidos de *hybris* no pensamento de Eudoro de Sousa, que passaremos a tratar.

6 – *Hybris*

Se até aqui a reflexão acerca das *variações do mesmo*, das *diacosmeses*, do *Antiquíssimo*, do *ritual* e da *participação mística* – tomados como modos não explícitos de Eudoro de Sousa sugerir a *Repetição* – não nos permitiu ainda o vislumbre diáfano do que consiste aquilo que estamos assinalando como *Repetição* no seu pensamento, sem que o próprio pensador assim o nomeie ou sequer lhe dedique um estudo específico, serviu-nos, todavia, para acusar e expor a presença em seu pensamento de uma demorada reflexão a respeito de uma realidade inexaurível e esquiva a qualquer tentativa de domesticação intelectual, cuja acessibilidade gratuita ou espontânea, mas que também pode ser provocada, se dá na experiência distraída do mundo vigente – caracterizado por Eudoro de Sousa como o mundo do ter em detrimento do Ser e da obrigação produtiva em desabono do lúdico criativo – e na transfiguração dramático-ritual das coisas e do próprio homem em símbolos. Para ambos os casos, o caminho de acesso é expresso através da experiência de uma espécie de morte não separada da vida, antes constitutiva desta última (vida compreendida como um realizado do irrealizado, mas latente, que é a morte, o “*abismo sem fundo*”⁴⁸⁸ de todo vir a ser), expediente extático capaz de reconectá-los, coisas e homens, enquanto seres originados, com a *Origem* destes mesmos seres, isto é, de devolvê-los à sacralidade de que provêm.

⁴⁸⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 110. Cf. também: Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 89.

⁴⁸⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 21: “‘Noite antiquíssima e idêntica’ tem a absoluta antiguidade e identidade do caos excessivo, tem a profundidade do abismo sem fundo”.

Feito este percurso que até aqui tem privilegiado mais o aspeto simbólico do triângulo mítico eudoriano, isto é, a dimensão mistérica do ocultamento do divino no desocultamento de mundo e homem, e menos a sua dimensão complementar, o reverso desocultador do divino no homem e no mundo, é chegado o momento de verticalizar a nossa atenção na própria experiência humana deste *Mistério*, como foi enfatizado no primeiro capítulo, a sua arrebatadora e rumorejante emergência a despeito de todos os esforços conscientes para contê-la nas malhas da atualidade asséptica de um ordenamento ou de uma *diacosmese*. Verticalizá-la e mantê-la neste enfoque doravante até ao final deste estudo. Neste sentido, o segmento *Ritual e Participação Mística* nos preparou para a consideração dos dois derradeiros temas deste capítulo, onde entendemos patente, e assim o tentaremos demonstrar, o sentido de *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa: *Hybris* e *Catábase/Anábase*. Isto porque, sem compreender a presença encoberta deste *Antiquíssimo*, realidade indomável, preliminar e subliminar à ordem ou *diacosmese* da atualidade de cada época, como intentamos fazer nos segmentos anteriores, e que silenciosamente espreita homem e mundo pretensamente defesos de seu apelo, tomando-os de assalto em raros instantes de distração ou loucura espontâneas e nas celebrações rituais, o entendimento do excesso e da arrebatadora transcensão de fronteiras da regularidade diurna dos entes e do mundo destes entes, isto é, a súbita aparição do *Outrora* e da *Lonjura*, nunca teriam parâmetros cognitivos, mesmo que só por aproximação, que conduzissem à sua consideração circunspeta, permanecendo integralmente afásicos a quem se aventure a dizer o seu inefável *Mistério*.

Es specular acerca do inefável *Mistério*, superlativo excesso de tudo quanto é ôntica e empiricamente determinado, equiparado em diversas passagens da obra de Eudoro de Sousa ao Ser ou à própria divindade, é o que caracteriza propriamente o pensamento do mitólogo luso-brasileiro. Ainda que afirme ser Mitologia e não Filosofia a sua aventura intelectual, mesmo que para tal se valha de cifras do que, conforme o próprio Eudoro de Sousa, é por natureza indecifrável e, portanto, não admite cifras, a *Excessividade Caótica*, enquanto possibilidade de experiência humana ou trans-humana patente inicialmente como uma *estranheza* ou uma *diferença na alma*, de impossível compreensão apenas pelo exercício de inteção respaldado na representação e operado à maneira de alegoria, bem como pela comum sensibilidade empírica de sujeitos de objetos, exige, antes, o exceder destas mesmas inteção e sensibilidade, o exceder dos limites não limiares de sujeito do mundo e de mundo do sujeito. E o radical e súbito exceder-se no pensamento de Eudoro

de Sousa atende primeira e fundamentalmente pelo nome de *hybris*. Importa não perder de vista que na introdução deste capítulo a *Repetição* foi preliminarmente caracterizada como um excesso, um salto, uma desmesura, um transbordar, uma invencível presença de um “*a mais*”, enorme, pavoroso, um irromper “*monstruoso*” e catastrófico do ignoto na e para a serenidade superficial da ordem cognitiva estabelecida. Assim compreendidas preliminarmente *hybris* e *Repetição*, não parece estarmos distante da concepção de *dionisiaco* assinalado por Eudoro de Sousa nos estudos do filólogo húngaro Kerényi acerca da arte minóica, como espírito de êxtase, ebriedade e loucura da vida de “*uma natureza que não conhece o homem, e em que o homem não se reconhece*”⁴⁸⁹, arrebatamento caracterizado como uma (...) “*tempestade emocional que irrompe dos mais profundos estratos da alma, dos abismos do inconsciente, em que o indivíduo se distrai da própria individualidade e da razão pragmática que o insere na ordem social instituída*”⁴⁹⁰.

Mas a aceção de *hybris* no pensamento de Eudoro de Sousa é ambivalente. Correm em direções opostas, sem deixar de ser complementares, os dois sentidos em que Eudoro de Sousa compreende a *hybris* ao longo de seus estudos acerca da religião grega e da Mitologia, em cujo cerne ou ápice está a concepção da triangulação mítica e infinitamente repetida, como já vimos, chamada de *triângulo simbólico e complementar*. O contraste entre as duas perspectivas, bem como o seu caráter complementar, nos permitirá vislumbrar de modo contundente como a *hybris* adquire no pensamento de Eudoro de Sousa o significado do que estamos chamando de *Repetição*. Um dos sentidos atribuídos

⁴⁸⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 38.

⁴⁹⁰ *Idem*, p. 37. É no contexto de uma reflexão sobre *As Bacantes* de Eurípedes, onde o trágico ático canta as orgias dionisíacas, que Eudoro de Sousa assinala o sentido mais penetrante de *hybris*. Cf. *Idem*, p. 38: “Qual é o Dioniso das Bacantes? Que nune antiquíssimo emerge ao nível da história e da consciência lúcida e vigilante, através da mitologia e dos rituais que sobrevivem na memória de poetas e mitógrafos da Grécia clássica, para não falar do próprio Sócrates platónico, no seu Magnificat da inspiração e do entusiasmo, em páginas inesquecíveis do *Íon* e do *Fedro*? Deus do elemento líquido, que, perseguido por Licurgo homérico, se lança no mar, depósito imenso e inesgotável do princípio que, como seiva ou sangue ou sémen, sustenta toda a vida vegetal e animal; ‘deus da árvore’, dendrites ou endendros, e deus phloios consubstanciado nas plantas verdes e nas flores das árvores frutíferas; deus do vinho, que liberta as almas das tristes cadeias da individuação; deus mainómenos, enlouquecido e enlouquecedor, que se compraz no tumultuoso tropel da Ménades e das Bacantes – deus das mulheres que, percorrendo desvairadas uma terra toda ela convertida em seio ubérrimo, donde brotam o leite e o mel, cingidas de serpentes e coroadas de hera, amamentam as bestas feras, para logo as destroçarem, por suas mãos já esquecidas do gesto vivificante; deus macho caprino ou taurino, que sofre na própria carne, como inexorável destino de quanto vive na natureza selvática dos dias primevos, o grande deicídio cosmogónico e antropogónico; em suma, deus trágico, por excelência, deus das contradições implícitas em uma realidade indomada pela filantropia e pela humanitas”.

à *hybris*, mais em conformidade com os estudos específicos da tragédia grega, isto é, sacrílega desmesura dos heróis trágicos, constituiria a catástrofe do referido triângulo mítico, em que os seus lados, assim como o seu vértice superior, se abateriam sobre a base formando um segmento de reta esvaziado de sacralidade. O outro, mais relevante para a nossa abordagem e concebido como a excedência do que é *mal contido*⁴⁹¹ e da *incontinência*⁴⁹², ou seja, transposição metamórfica de homem e mundo mediante morte simbólica, equivale ao restabelecimento do *triângulo simbólico e complementar*, pelo qual homem e mundo se encontram já indiferenciados no sagrado que os excede. Demoremos, pois, nestes dois sentidos da *hybris* no pensamento de Eudoro de Sousa com o intuito de conduzir a nossa reflexão à convergência entre *hybris* e *Repetição*.

São várias as passagens em que Eudoro de Sousa comenta os atos dos heróis trágicos, sob cuja diversidade de casos⁴⁹³, aparentemente dissociados uns dos outros, se oculta (ou se manifesta em seu silêncio... e este silêncio está no cerne da conceção de *Mistério*), assim o entende Eudoro de Sousa, um único e mesmo motivo fundamental, como vimos num dos sentidos que a *Repetição* adquire em seu pensamento, a lembrar, o seu sentido mais evidente de *variações do mesmo*. Tema inalterável que atravessa a narrativa trágica dos poetas da Grécia Antiga é, para Eudoro de Sousa, a “*insolência, ultraje ou afronta à dignidade e majestade dos deuses*”⁴⁹⁴, temeridade ou desmesura humana que atrai fatalmente sobre o agente a ira e a punição dos deuses. Este, pois, o sentido mais comum da *hybris* patente nos estudos da Antiguidade Grega, cuja fonte fundamental é a *Poética* de Aristóteles⁴⁹⁵. Todavia, para Eudoro de Sousa, pese embora a convenção em torno da aceção clássica do termo não conceder margem a equívocos, o que está em causa, isto é, a “*insolência, ultraje ou afronta*” dos homens em relação aos

⁴⁹¹ Cf Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 52.

⁴⁹² *Idem, ibidem*.

⁴⁹³ Para os casos de Édipo Rei e de Antígona, ambas de Sófocles, Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 48: “*Ambos se iludem, crendo que sabem qual é o segredo desígnio dos deuses. Esta crença é o mais exacerbado dos antropomorfismos*” (...); para o caso de Tântalo, de Sófocles, mas que também é referido por Ovídio, Apolodoro, Ateneu e Higínio, cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp.172, 173: “*Divulgar os desígnios dos Supernos (ou profanar os ‘mistérios’)* e repartir com os amigos o néctar e a ambrosia; servir-lhes, por não sabermos que astuciosos desígnios, os membros despedaçados de seu próprio filho; negar-se à restituição de um cão de ouro que guardava um santuário de Zeus em Creta – eis três actos que aparentemente nada têm de comum entre si a não ser a *hybris*, que atraíra fatalmente a ira dos deuses”.

⁴⁹⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 173.

⁴⁹⁵ Cf. Aristóteles (1998). *Poética* (tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndice de Eudoro de Sousa). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

deuses, constitui, reiteradamente, um “*esforço, consciente ou inconsciente, voluntário ou involuntário, dos Gregos, que tende a assimilar ao próprio espírito, e a todo o custo, as formas insólitas e obsoletas de mitos e ritos pré-helênicos*”⁴⁹⁶, ou do ignoto *Antiquíssimo*, despotenciando-os ou ocultando-os na manifestação de uma *diacosmese* grega, conhecida posteriormente como Grécia Clássica, e que não é senão a centralidade alerta da volição e da consciência humanas num mundo subjugado pelo homem e já ausente de deuses. Neste sentido, a *hybris* é a precária contenção da *Excessividade Caótica* no projeto teândrico, enquanto audácia humana de conhecer e subjugar aos seus propósitos as potências e os desígnios dos deuses⁴⁹⁷, contenção hominizante que está sempre na iminência de se romper por força da incontínência do que é excessivo ou inexaurível por natureza. E por assim o ser, a *hybris* tomada nesta aceção constitui a catástrofe do triângulo mítico transvestida de *sophrosyne*, isto é, significa que da morte de deus ou de seu ocultamento nascem ou são desocultados o homem, o mundo do homem e o seu humano ordenamento ou domesticação. Já vimos que para Eudoro de Sousa a Mitologia que ainda está por ser elaborada (e os seus estudos são um esforço neste sentido) deverá passar longe de ser uma biografia dos deuses e de suas sucessões genealógicas, constituindo antes uma *tanathografia* dos deuses arcaicos que dão lugar aos novos deuses. Do mesmo modo, vimos que para Eudoro de Sousa esta abordagem evidencia propriamente o tema fundamental de toda Mitologia, repetida por todas as culturas e em todos as épocas, e igualmente põe em relevo o sentido de *diacosmese*.

Por outro lado, se a *hybris* equivalente ao caótico é, pelo menos desde Hesíodo, sempre primordial na relação caos-cosmos, mas que, paradoxalmente, sempre se encontra sob o esforço ordenador das diversas *diacosmeses*, como se fosse um derivado e não o originário dessas *diacosmeses*, o que para Eudoro de Sousa caracteriza o seu primeiro e mais corrente sentido, ela só momentaneamente⁴⁹⁸ assim está submetida, isto é, apenas no tempo que durar uma época, entendida como a *presença do presente* com os seus dois pólos projetados por si, o passado e o futuro, ou, dito de outro modo, no decurso da

⁴⁹⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 173.

⁴⁹⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 49: “*Pesado encargo, o do homem! Querer apropriar-se, como originado, da sua própria origem. Racionalizar o que a tudo dá razão. Querer tocar na realidade de que se perdeu, quando o sujeitaram à sujeição de ser o sujeito da objectividade, da objectividade-planitária*” (...).

⁴⁹⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Apolíneo e Dionisíaco: Uma Reabilitação Antropológica”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaio*s Dispersos (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 260.

vigência de uma *diacosmese*, revelando-se como um excesso contido, mas que está continuamente na iminência de exceder a contenção. E aqui nos deparamos com o sentido de *hybris* que mais importa para o nosso estudo, isto é, como um excesso anterior e subjacente a toda correlação entre homem e mundo, tão poderoso e autenticamente vital, que não há ordenamento, por mais resistente que o seja, capaz de se manter indiferente ou imune aos seus rogos. Neste sentido, a *hybris* no pensamento de Eudoro de Sousa ganha outra conotação concorrente com a primeira aceção que apresentamos. Se ali afirmamos que a *hybris* significava uma ação humana temerosa ou um ultrage humano contra a divindade, cujo sentido mais profundo seriam o desejo e a tentativa, consciente ou inconsciente, de domesticação da desconcertante, inefável e inexaurível *Excessividade Caótica*, sempre associada à sua expiação, desde um ponto de vista da poesia trágica dos gregos antigos, agora, ao considerá-la uma irresistível força capaz de afetar catastroficamente qualquer disciplina e qualquer ordenamento, e de transfigurá-los em suas alteridades, o papel desempenhado pelo homem através de sua ação desmesurada deixa de ocupar relevância central. Neste passo, Eudoro de Sousa atribui à própria *Excessividade Caótica* o ímpeto do ordenamento, não como negação da *Origem* deste mesmo ordenamento, idêntico à *Excessividade Caótica*, à maneira do que constitui o cerne de uma mundividência antropocêntrica, senão como se “o excessivo de si próprio solicitasse a única força contrária, capaz de o mostrar e demonstrar como excessividade”⁴⁹⁹, procedimento que estaria fora do alcance das forças apenas humanas. Assim, de uma *hybris* com sentido negativo, conservadora dos esforços de domesticação do inexaurível, Eudoro de Sousa passa a afirmar outra *hybris* criadora e, neste sentido, mais em conformidade com a sua compreensão de *Poesia*, já esta em estreita relação de aproximação com o pensamento de Schelling sobre Arte, como discutiremos no capítulo seguinte. Também neste sentido, a compreensão das *diacosmeses* é revestida de um diferente halo, isto é, também elas passam a ser consideradas como ímpeto de ordenamento da *Excessividade Caótica* deixando de ter no homem a sua fonte, para revelar-se um regime de fascinação sobre-humano, apenas mais tarde humanizado por teoreses retardatárias.

⁴⁹⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Apolíneo e Dionisíaco: Uma Reabilitação Antropológica”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 260.

Deste modo, se homem e mundo determinados ou se a *diacosmese* vigente em determinada época e resultante de uma *hybris* em sua conotação primeira (desmesura humana manifesta como um ordenamento antropocêntrico do Caos originário) é por Eudoro de Sousa concebida como precária, contingente, aparente, superficial e passageira dimensão realizada de um abissal e irrealizado *sem fundo*, mas permanentemente latente e protéico como um excesso contido que jamais se abandona completamente à sua contenção nem tanto humana, mas como modo sobre-humano de a *Excessividade Caótica* se mostrar a si própria como aquilo que é, ou seja, absoluta *excessividade*, criando, todavia, a ilusão humana de ser o homem o criador de um ordenamento ou domesticação da *excessividade*, Eudoro de Sousa supõe, por outro lado, mas seguindo esta mesma conceção, haver a possibilidade de uma reversão na relação entre o ocultado e o desocultado, relação que já vimos constituir para o mitólogo luso-brasileiro, junto ao arquétipo do nascimento do mundo e do homem por teocriptia, o tema fundamental de todo mito e de toda Mitologia, pelo qual esporadicamente o não-realizado toma o lugar cedido a contragosto pelo realizado, transborda-o, a bem dizer, fazendo ruir ou deixando em suspensão toda *diacosmese* e toda epocalidade na emergência insuspeita do outro de homem e mundo. Como poderia ser isto? Por qual expediente, sortilégio ou milagre⁵⁰⁰ Eudoro de Sousa entende possível a anulação da contenção e a afirmação do seu excesso, que emerge na superfície desta contenção como a sua radical diferença ou o seu radical outro?

É em *Mitologia* e também em *História e Mito* que Eudoro de Sousa mais pondera sobre o incrível milagre de suspensão do “*encantamento coisístico*”⁵⁰¹ próprio da *diacosmese* antropocêntrica ou olvidada do divino, prodigioso portento que reverte as coisas humanas e o homem-coisa naquilo que eles, desde o ponto de vista desta mesma *diacosmese*, nem são e nem podem ser, isto é, aquele ignoto e sagrado *Antiquíssimo*, também denominado por Eudoro de Sousa de *Lonjura* e *Outrora*, mas que em muitos lugares das referidas obras constitui o próprio e inefável *Mistério*, realidade originária e situada além-*Horizonte* que foi preterida para que coisas e homens viessem a ser como comumente vão sendo. Se no mundo do afazer que caracteriza, de acordo com Eudoro de Sousa, o homem sujeito de um mundo objeto, o homem se encontra irreparavelmente

⁵⁰⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp, 5, 45, 51, 171.

⁵⁰¹ *Idem*, p. 4.

lúcido e concentrado em sua tarefa de fazer o mundo e a si próprio, tarefa que supostamente o constitui possuidor do mundo e de si, lembrando-se neste seu fazer e neste seu possuir, a cada passo e ininterruptamente, de si e de sua tarefa, que é dizer o mesmo, o oposto desse comportamento ou a fissura por onde o outro de homem e mundo pode emergir será a “*estranheza*”, a “*distração*”, a “*loucura*” e a “*possessão demoníaca*” (ou divina) por um “*revoluir de sentimentos e emoções*”⁵⁰², ocorrências que afetam a normalidade e a segurança da ordem teândrica.

Sentir-se exilado de e/ou em seu próprio mundo é um sentimento que, segundo Eudoro de Sousa, todo homem porventura já terá experimentado. Quer de/em um mundo (...) “*feito por outros que ainda não era ele*” (...) ⁵⁰³, caso de um mal-estar humano que preside a gênese de uma *diacosmese* antropocêntrica, quer de/em um (...) “*mundo feito pelo outro que ele já não é*”⁵⁰⁴, caso de descontentamento, fadiga e tédio, próprios do esgotamento do pensar, dizer, significar e experimentar desta mesma *diacosmese* antropocêntrica, em ambos os casos a recusa por eles patenteada evidencia o sentimento de *estranheza* como um sinal de constrangedor alheamento do mundo cujos contornos são delineados pela experiência vulgar e comum, ou sinal de que, e assim o afirma Eudoro de Sousa, por querer ou sem querer (...) “*transpusemos o limiar do outro, a que, no fundo de nós, não éramos alheios*”⁵⁰⁵. Aqui o comum sentido de alienação, de cariz marxista, que passa ao largo do ponto de vista de Eudoro de Sousa, sofre, todavia, uma transfiguração pela qual o alheamento do mundo vigente constitui não uma opção de valência negativa, na acepção de abandono voluntarioso do esforço consciente de luta pela transformação da sociedade, mas antes um positivo prenúncio de mutação, com alcance e sentido mais radical do que qualquer pretensa revolução sócio-política, pois que afeta a própria humanidade do homem. Isto porque, para Eudoro de Sousa, somente caindo dentro de si, por *estranheza* e recusa de sua atualidade mundana (ou demasiado humana), é que o homem poderá encontrar a sua “*abismal intimidade*”⁵⁰⁶ ou a sua “*subjectividade irreduzível*”⁵⁰⁷. É neste sentido, pois, que a *estranheza*, experiência ou sentimento com o qual iniciamos a nossa reflexão sobre o tema do *Mistério*, constitui

⁵⁰² Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 5.

⁵⁰³ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 17.

⁵⁰⁴ *Idem, ibidem*.

⁵⁰⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 5.

⁵⁰⁶ *Idem, ibidem*.

⁵⁰⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 112.

sintoma ou abertura primeira de uma súbita, *sui generis* e arrebatadora ocorrência, milagre⁵⁰⁸ pelo qual o preterido irrealizado ou *Antiquíssimo* faz a sua aparição, arrancando o homem do seu “*mim mesmo*”, isto é, da objetivação do autêntico “eu” que se oculta na personalidade do homem apenas humano⁵⁰⁹. Mas o sentimento de *estranheza* é apenas um sintoma primeiro. Até que se efetive completamente o “milagre” metamórfico, cumpre ao homem, antes, estranhar-se e distrair-se daquilo que ele tem sido em seu mundo. Ou ainda, distrair-se e então estranhar-se, para a partir daí, num sentido complementar ao cair dentro de si⁵¹⁰, agora há pouco evocado para acusar a condição fundamental do resgate da *abismal intimidade* ou *subjetividade irredutível*, exceder-se num saltar fora de si que constitui a via do êxtase.

Ecoando Jaspers, para Eudoro de Sousa não é pela regularidade da “*norma do dia*” que se penetra e se compreende a “*paixão da noite*”⁵¹¹. Isto significa que, lúcido, desperto e concentrado no afã de construir um mundo premeditado, que é o seu mundo, e de nele habitar como o seu senhor, muito embora esteja subjugado às suas regras e exigências sem que isso admita conscientemente, o homem apenas experimenta a objetivação de si mesmo e do seu mundo feitos coisas. Em raros e fugazes instantes de distração deste afazer humano, que em nada se associa a lazer, entretenimento ou descanso laboral (não fosse assim e permaneceria indefinidamente sob o poder do afazer), a *Excessividade Caótica* subsistente e oculta no “*mim mesmo*” do homem que veio a ser e, conseqüentemente, no seu mundo, excede-lhes os limites “*diurnos*” mostrando-lhes como em sonho que por si se derrama indefeso à vigília do homem concentrado um acréscimo de ser onde antes só havia coisas. Do mesmo modo como vimos no caso da *estranheza*, a distração concebida por Eudoro de Sousa também reverte o sentido comum de alienação, pois que implica, por um lado, a desatenção naquilo em que a maior parte dos homens está concentrada, isto é, na “*ação premente e urgente no Mundo de forçado trabalho que se aplica na utilidade imediata das ‘coisas’, no atento olhar a perigos*”⁵¹², e, por outro, a concentração absoluta “*no que a outros sujeitos provoca a distração*”⁵¹³. A distração é, deste modo, a contra-mão, a contra-senha ou a irregularidade indesejada,

⁵⁰⁸ Cf. Eudoro de Sousa. *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 5: “*E o milagre aí está, sempre que nos estranhemos das coisas antigas e distantes, ou estas se estranhem de nós*”.

⁵⁰⁹ *Idem*, p. 65.

⁵¹⁰ *Idem*, p. 5.

⁵¹¹ *Idem*, p. 64.

⁵¹² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 100.

⁵¹³ *Idem, ibidem*.

mas significativa e transgressora, no bom funcionamento das forças que conservam o mundo e o homem indiferentes aos apelos de sua inominada alteridade. Associada à *estranheza* também a distração constitui abertura para o esplendor da preterida e olvidada *Excessividade Caótica*.

Distraído da regularidade do afazer como em estado sonâmbulo num mundo em que vigoram fundamentalmente a aparência e a ostentação, o produzir e o consumir, bem como a competição da maior produção, do maior consumo e da aparência produtora e consumista mais evidente, e daí a ilusão do seu poder, o homem estranha não estar onde realmente está, ou estar onde autenticamente não está, nem ser o que vem sendo ou ser o que não o é no confinamento a que se vê abandonado em seu encargo de construir e manter o mundo humano. Neste sentimento de *estranheza* experimentado em coriscos ou relâmpagos de distração, que principia por divorciar o homem do “*mim mesmo*” e de seu mundo, transmutando-os de limite em limiar de sua alteridade, o homem distraído e estranhando-se flagra desnuda a loucura antropocêntrica que Eudoro de Sousa designa de “*mito teândrico*”⁵¹⁴, uma loucura consoante com o primeiro sentido de *hybris* no pensamento do mitólogo. Contudo, completando o quadro das fissuras rasgadas no tecido da “*norma do dia*”, por onde o outro de homem e mundo irrompe indomável e monstruoso pela “*paixão da noite*” afora, uma outra *loucura* é apresentada por Eudoro de Sousa entretecida com a noção de *possessão demoníaca*, cuja conceção está no cerne do seu entendimento mais lancinante acerca da *hybris* e não menos da *Poesia*, como será a tônica do terceiro e penúltimo capítulo desta tese, onde retomaremos e desenvolveremos diversos temas abordados no atual capítulo, como o são a *possessão*, a *loucura*, o *revoluir* de sentimentos e a *distração* como experiências próprias do que Eudoro de Sousa chama de estado anímico dos autênticos religioso, poeta, cientista criador e filósofo.

Afirma Eudoro de Sousa em *História e Mito* que o (...) “*atual, sóbrio vigilante, nada pode contra a possessão demoníaca, que o assalta em algum momento de torpor ou distração*” (...) ⁵¹⁵. A este enlevo, a esta fascinante loucura com o sentido de *possessão*, em que o homem deixa de possuir-se a si próprio e ao seu mundo para ser possuído por uma realidade que lhe antecede, supera e sobrevive, Eudoro de Sousa chama de *êxtase*, isto é, um estar fora de si, como já assinalamos, ou, dito de outro modo, *disponibilidade*,

⁵¹⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 51.

⁵¹⁵ *Idem*, p. 19.

consciente ou inconsciente, voluntária ou involuntária, para o que excede os limites do homem enquanto personalidade de um drama (...) “*ritualizado pelo rito da vida quotidiana, da vida presa ao ‘aqui e agora’*”⁵¹⁶, e, portanto, jamais disponível para o apelo da excedência. E para Eudoro de Sousa, só entra em êxtase, deixando-se transfigurar por seu possessor irresistível, quem for capaz de perder-se daquilo que veio a ser, isto é, perder-se do “*si mesmo*” que em si atua, discerne, planeja e rejeita o outro deste “*si mesmo*”. Na possessão, espontânea ou ritualizada, o olvidado que se oculta no homem se livra do encantamento “*coisístico*” a que está confinado no mundo humano e emerge como *noite idêntica a si mesma, Antiquíssimo, Lonjura, Outrora, subjectividade irreduzível, Excessividade Caótica, Origem*, diversos nomes ou cifras pelas quais, assim o entendemos, Eudoro de Sousa indica e/ou se aproxima tanto do *Mistério* quanto da *Repetição*.

Nesse sentido, a loucura-possessão ou loucura divina, ou ainda, loucura como “*dom divino*”⁵¹⁷, equipara-se à *morte substantiva*, anteriormente referida, superlativo e derradeiro símbolo de transposição de todo limite-limiar em que a *personalidade redutível* cede o seu lugar à *irreduzível subjectividade*, loucura concebida como sintoma do excesso que convoca quem a experimenta a morrer para toda a objetivação, e pelo qual, por *incrível milagre*, o dia declina afásico e paralisado diante da inexorável emergência da “*noite antiquíssima e idêntica*”⁵¹⁸. No arrebatamento da possessão, em tudo distinto de um simples desgarramento da situação vigente⁵¹⁹, passa-se da objetividade para a *trans-objetividade* por força da morte-metamorfose, levando aquele que é iluminado por seu fulgor a transpor um limite-limiar que constitui propriamente a iniciação em *mistérios*⁵²⁰. Esta é, para Eudoro de Sousa, a loucura que se apossa daqueles que estão dispostos ao aceno do deus possessor, do ignoto ou do *misteriosíssimo mistério*, loucura intimamente associada ao segundo sentido de *hybris* que apontamos em seu pensamento.

⁵¹⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 91.

⁵¹⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 126.

⁵¹⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 25.

⁵¹⁹ *Idem*, p. 37: “*Não nos desgarramos, somos arrebatados*”.

⁵²⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 126: (...) “*a loucura, dom divino que dos deuses vem, nos faz passar da objectividade para a trans-objectividade, opera em nós a morte-metamorfose, pelo que transpomos um limite-limiar, em que somos iniciados em mistérios, de que os deuses são mistagogos. Passamos do mundo só humano para mundos do não-só-humanos, isto é, para diacosmeses simbólicas. A loucura é o nome platônico da possessão do homem disponível, pelo deus que dele dispõe, como dispõe do mundo em que se oculta como ‘acenante mensageiro da divindade’*”.

Enquanto o primeiro sentido de *hybris* no pensamento de Eudoro de Sousa, relembremos, mais em conformidade com a aceção habitual, se diz a propósito da desmesura humana que pretende conter e possuir o que nem pode ser contido, nem possuído, e assim criar artificialmente uma memória humana feita do esquecimento do seu fundamento, isto é, urdir o predomínio da pretensa ubiqüidade da *presença do presente*, o que constitui, para Eudoro de Sousa, o problema decisivo de todo saber histórico, como veremos no derradeiro capítulo desta tese, o segundo sentido atribuído à *hybris* se diz de uma memória que não é humana e que, ao contrário desta, se manifesta como esquecimento do homem acerca de si mesmo, isto é, sua desumanização, porventura o castigo mais pungente atribuído à sua loucura antropocêntrica. Neste esquecimento que faz irromper a memória não humana no *Horizonte* da memória apenas humana, Eudoro de Sousa reconhece soar a “*Hora*”, uma outra hora que já não é humana, mas hora dos deuses que desejam trazer os homens à sua semelhança⁵²¹, e que para tal convoca o homem à sua mais tenebrosa aventura através do mais misterioso imperativo: “*excede-te*”⁵²². Este é, segundo o entendemos, o sentido da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Assim, à indagação enunciada no início deste segmento, quando interpelávamos a respeito da possibilidade de anulação da momentânea contenção da *Excessividade*, por um lado, e da afirmação do excesso desta contenção, por outro, Eudoro de Sousa entende ser a “*desumanização*”⁵²³ do homem que veio a ser, auto-centrado na exclusividade de sua consciência e de sua volição e esquecido dos deuses ou do sagrado, bem como de tudo o que se não deixa circunscrever a e domesticar na sua mirada antropocêntrica, o sortilégio capaz de tamanho prodígio, porventura o mais radical acontecimento que pode experimentar o homem, já nem mais apenas humano, mas fronteira (entre ser) revelada entre os dois lados do *Horizonte* extremo, *transobjetividade* por onde irrompe um “*mais*

⁵²¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 15.

⁵²² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 62.

⁵²³ Cf. Eudoro de Sousa. *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 51: “*A religião se dará, se o homem, consolidador da presença do presente (mas não da presença do passado), se desumanizar a ponto de se dispor à invocação desencantatória do passado ausente*”; e também, *idem*, *ibidem*: “*O homem desumaniza-se, não deixando de ser homem, mas sim, não querendo ser mais o homem que veio a ser; não voltando a ser o que foi, mas, sim, querendo vir a ser o que nunca foi nem é. E quanto à invocação do passado, não se trata de correr atrás do revolúido, mas, sim, de nos colocarmos na disponibilidade para receber um impulso que nos leve adiante do que não tinha adiante, que nos ponha no encaixe de um porvir que não tinha porvir. A invocação do passado situa-nos na proveniência do porvir. Isto seria religião religante*”.

ser” que, como o entende Eudoro de Sousa, no fundo o homem não é alheio⁵²⁴. É, pois, a *desumanização* o salto mortal para as coisas e para o homem apenas humano. É ela a sua “*dança sobre o abismo*”, a força que paraliza toda a sua construção intelectual. E para Eudoro de Sousa, ao contrário do silenciar das *Origens* ou do sagrado, próprio do homem apenas humano, que só a si vê, ouve e entende, o referido salto, no sentido mais penetrante do que estamos chamando de *Repetição*, como foi enunciado na introdução deste capítulo, se dá por invocação mais inconsciente do que consciente do divino. Todavia, afirma Eudoro de Sousa que “*quem vê Deus morre*”, significando com isto que, aquele que experimenta o sortilégio fulgurante, se põe à disponibilidade da misteriosa travessia metamórfica do *Horizonte* extremo, que constitui transgressão da ordem instituída pela *diacosmese* antropocêntrica, a sua morte simbólica, a sua descida abrupta, num sentido, mas súbita ascensão ou transcensão, noutro sentido. E desde este ponto de vista, tanto a *hybris* toma a acepção de *catábase* e *anábase*, quanto, consequentemente, a *catábase* e a *anábase* emergem como outro modo de Eudoro de Sousa significar a *Repetição*.

7 – *Catábase e Anábase*

Do atento exame das idéias acerca da sobrevivência após a morte (apenas da alma ou da alma e do corpo simultaneamente, a depender da concepção que preside à referida idéia da sobrevivência⁵²⁵) e da presunção de existência de um longínquo reino das almas ou sombras “situado” além do *Horizonte* extremo ou nas entranhas mais profundas da terra, reino interdito ao comum dos mortais, mas acessível ainda em vida aos homens extraordinários ou excêntricos, idéias presentes na literatura desde a Mesopotâmia do II milênio a.C e também patente em Homero, Platão, Virgílio⁵²⁶, entre tantos outros poetas

⁵²⁴ Cf. Eudoro de Sousa. *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 5.

⁵²⁵ Eudoro de Sousa assinala dois diferentes círculos de representações a respeito da imortalidade da alma colhidas por etnólogos que estudam o chamado “*Reino dos Mortos*”: por um lado, narrativas que falam que é o homem inteiro (e não apenas uma parte sua) que empreende a jornada para o “*Reino dos Mortos*” (concepção monística, de unidade físico-espiritual); por outro, narrativas em que apenas a alma segue a viagem (concepção dualística, de separação entre o físico e o espiritual). Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 71.

⁵²⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2013). *Catábases: Estudos Sobre Viagens Aos Infernos na Antiguidade* (edição: Marcus Mota e Gabrielle Cornelli; apresentação e notas: Marcus Mota). São Paulo: Annablume Clássica, p. 22: “*Se é certo que as catábases homérica, platônica e virgiliana (para não mencionar senão as culminâncias) se devem considerar, cada uma de per si, como construção original do seu autor, servindo*

e mitógrafos da Antiguidade Greco-Latina, assim como mais tarde em Dante e, no mundo de língua portuguesa, no episódio da Ilha dos Amores, em Camões⁵²⁷, o tema da *Catábase*, e igualmente do seu oposto e complementar, a *Anábase*, exprimindo descida e subida respetivamente, excedem, no pensamento de Eudoro de Sousa, os estudos específicos da Antiguidade Clássica e do Oriente Pré-Clássico, ou mesmo do chamado Renascimento Cultural na Europa dos séculos XIV ao XVI, alcançando formulação filosófica em suas derradeiras obras, onde passa a constituir, conforme entendemos, o excesso derradeiro ou a experiência derradeira da excedência pela qual o mitólogo luso-brasileiro diz a *Repetição*.

Da palavra grega *κατάβασις* (*katabasis*), formada pela preposição *κατά* (para baixo) e pelo verbo *βαίνω* (ir), *Catábase* é compreendida por Eudoro de Sousa, em primeiro lugar e sob o modo que se dá a ver diretamente nas diversas tradições mitopoéticas de Oriente e Ocidente, como uma viagem simbólica ao “*além-vida*” desempenhada por deuses, semi-deuses, heróis e os que habitam o Hades⁵²⁸. Tal prodigiosa aventura conota perquirição do futuro⁵²⁹ e constitui uma descida aos infernos, bem como acesso ao reino intraterreno dos mortos, implicando invariavelmente uma paradoxia espaço-temporal pela qual o homem, (...) “*com seu mais angustiante problema existencial, vai, finalmente, em tempo que já não é tempo, para lugar que já não é*

um propósito particular, que, em cada caso, se definiria pela ‘ideia’ que presidiu à composição da obra inteira, não é menos certo que tal originalidade de construção não excluiu o recurso a materiais preexistentes em várias regiões e em vários extratos da cultura: concepções de idades e origens diversas, formuladas em mitos, lendas, contos populares e, sobretudo, em doutrinas escatológicas que se desenvolveram nos cultos de ‘mistério’. De modo que, além da questão de influências literárias que se exercem, direta ou indiretamente, entre escritores da mesma ou de diferentes épocas, há que considerar o problema da relação entre as catábases poética e filosoficamente elaboradas e as representações comuns e correntes acerca da vida e da morte e do destino das almas”.

⁵²⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Os Dois Últimos Cantos *D’Os Lusíadas À Luz Da Tradição Clássica*”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (Organização de Joaquim Domingues; Apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 315-321. Cf também Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 24: “*A tradição literária, aquém-fronteiras da Antiguidade, reemerge gloriosamente na Divina Comédia; e se, como nos parece, a área semântica da palavra tem de ser ampliada até que atinja o mais lato sentido de ‘transposição de todos os limites da experiência comum’, também os dois últimos cantos de Os Lusíadas reproduzem de modo inédito o modelo antigo de uma catábase*”.

⁵²⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2013). *Catábases: Estudos Sobre Viagens Aos Infernos na Antiguidade* (edição: Marcus Mota e Gabrielle Cornelli; apresentação e notas: Marcus Mota). São Paulo: Annablume Clássica, p. 43.

⁵²⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 26.

lugar”⁵³⁰, o que já tivemos oportunidade de assinalar no pensamento de Eudoro de Sousa sob os nomes de *Outrora* e *Lonjura*, com relevância decisiva para o tema do *Antiquíssimo* como um dos modos de Eudoro de Sousa dizer a *Repetição* e, da mesma maneira, para o tema do *Mistério*. Esta proeza que põe em evidência o tema do *descensus* infernal e, portanto, da natureza do próprio inferno, em íntima relação com o tema da imortalidade e da transcensão da comum vida desempenhada no igualmente comum mundo, sofre, como também o vimos no caso dos sentidos que *hybris* assume no pensamento de Eudoro de Sousa, de uma multivalência que, para o nosso intento de caracterizar a *Catábase* (e também a *Anábase*) como modo em que a *Repetição* é afirmada pelo mitólogo, nos exige uma consideração diligente. É por este procedimento que julgamos viável alcançar o que se pretende neste segmento, isto é, apontar a *Catábase* e a *Anábase* como modos pelos quais Eudoro de Sousa insinua a *Repetição*.

Se por um lado, nos diversos estudos de Eudoro de Sousa sobre o tema da elaboração literária da *Catábase* na Antiguidade⁵³¹ o inferno é concebido como o destino além-mundo da vertiginosa e extrema viagem realizada por deuses, semi-deuses e heróis, com o intuito de conhecer o futuro e de se precaver dos riscos da viagem com sortilégios

⁵³⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 50.

⁵³¹ Os temas da *Catábase* e do seu correlato *Anábase*, seja como estudo da literatura da Antiguidade Greco-Latina e do Oriente Pré-Clássico, seja como objeto de reflexão filosófica, é tão relevante no pensamento de Eudoro de Sousa que são referidos e analisados em praticamente todos os seus livros e em diversos de seus artigos e ensaios. Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (Organização de Joaquim Domingues; Apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda; Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Porque Não Simbólica?”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (Organização de Joaquim Domingues; Apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda; Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda; Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda; Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Mito de Psique e A Simbólica da Luz”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda; Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília; Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; Cf. Eudoro de Sousa (2013). *Catábases: Estudos Sobre Viagens Aos Infernos na Antiguidade* (edição: Marcus Mota e Gabrielle Cornelli; apresentação e notas: Marcus Mota). São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

que lhes permitam o cumprimento de uma ação irrealizável de outro modo⁵³², por outro, Eudoro de Sousa sustenta em obra de maior maturidade intelectual⁵³³, que nas *Catábases* da tradição literária greco-latina, como de resto em todas as suas derivações modernas, nem deuses, nem heróis desceram aos infernos, muito menos o homem comum, destituído de forças para passar além dos limites do mundo único que julga existir. Isto porque, para Eudoro de Sousa, o inferno, mais que algures nos recônditos da terra ou nos confins do mundo conhecido, significa mais propriamente desencontro, não haver lugar, e também situação de limiaridade, como explicitamente se pode ler nesta passagem de *Mitologia*: “*Inferno é o nome que se dá a uma das possíveis correlações entre o homem e o mundo, ou antes, à impossível relação de um com o outro, nos momentos privilegiados, em que o ‘homem deste mundo’ se encontra com o ‘mundo deste homem’.* É nome de uma situação liminar: eu já não sou o que fui, mas ainda não sou o que serei. Na liminaridade, já perdi o mundo em que vivia e ainda não ganhei o mundo em que vou viver”⁵³⁴. O inferno não é, portanto, lugar a que se possa descer, antes constitui um incômodo não-lugar trans-fronteiriço e *trans-objetivo* experimentado por quem, como vimos no segmento anterior, se distrai ou se estranha de si próprio como identidade subjetiva determinada, estranhando simultaneamente o mundo em que habita e que julgava o único possível⁵³⁵. Neste sentido, o inferno é, no pensamento de Eudoro de Sousa, o mundo construído pelo homem e, igualmente, o homem que constrói este mundo, ambos constituindo o que já chamamos anteriormente com Eudoro de Sousa de *encantamento coisístico*, isto é, o mundo objetivo feito de coisas e ausente dos deuses em que tudo está envolvido e encoberto.

Compreendido o inferno nesta aceção mais ampla, complexa e contundente, a *Catábase* com o sentido de *decensus* infernal passa a descrever a transcensão em vida de

⁵³² - Cf. Eudoro de Sousa (2013). *Catábases: Estudos Sobre Viagens Aos Infernos na Antiguidade* (edição: Marcus Mota e Gabrielle Cornelli; apresentação e notas: Marcus Mota). São Paulo: Annablume Clássica, 2013, p. 42. Comentando Diodoro da Sicília, entre outros escritores da Antiguidade, Eudoro de Sousa afirma que (...) “*Héracles, antes de descer aos infernos para de lá trazer Cérbero, o monstro trífauce que lhe guardava o acesso, julgou conveniente iniciar-se nos Mistérios de Elêusis. Em que consistia tal conveniência, ainda que o historiador não o declare expressamente, é fácil depreender: a iniciação prevenia o maior risco da empresa, que seria o da tremenda jornada vir a terminar por onde terminava a aventura de todos os mortais*”.

⁵³³ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

⁵³⁴ *Idem*, p. 40.

⁵³⁵ *Idem*, p. 39: “*O inferno não é lugar a que eu desça, mas lugar em que estando, não quero estar; lugar de onde quero sair, porque dele já saí, sem que de haver saído me apercebesse*”. E também: *Idem*, p. 40: (...) “*inferno é não haver lugar, é sentimento de não havê-lo onde estou, quando sou outro que não era. Inferno é ser obrigado a viver a vida alheia, em lugar que o não é, por sê-lo de todos e de ninguém*”.

um *Horizonte* que é limite-limiar, isto é, a superação metamórfica de uma situação limite em que o homem nada mais é ou a nada mais experimenta senão a si próprio como a sua subjetividade objetivada (“*me*” e “*mim mesmo*”) pelo seu afã racional e voluntarioso de tornar em objetos ou coisas para o seu usufruto e dominação tudo que tem existência no mundo, inclusive o mundo e a si próprio, dizíamos, transposição de um limite humano para uma situação limiar de onde o homem em transfiguração começa a vislumbrar a abertura para um outro (ou outros) de si mesmo e do seu mundo. Assim, a *Catábase* deixa de designar um movimento espacial aparente (uma viagem para onde os olhos enxergam, mas os passos mantêm-se incapazes de alcançar, por mais ligeiros e avolumados que possam aparentar), para caracterizar uma íntima revolução, no sentido etimológico da palavra, ou seja, uma radical volta do homem sobre si próprio, pela qual a sua humanidade apenas humana deixa de ser o que até então havia sido, para vir a ser o “*antes*”⁵³⁶, que nunca foi ou que jamais foi humano, o caótico “*abismo sem fundo*”⁵³⁷ que, conforme Eudoro de Sousa, “*encerra possibilidades de mundo, realizadas ou irrealizadas*”⁵³⁸, e que no homem e no mundo, a despeito de seu ocultamento, permanece sempre latente. “*Desumanização*”, portanto, como apontamos na discussão acerca da *hybris*, se por homem a ser desumanizado estivermos entendendo, como o faz Eudoro de Sousa, o laborioso e hiper-concentrado *homo faber* negador da presença do divino. E aqui chegamos a uma segunda aceção de *Catábase* em Eudoro de Sousa que mais nos interessa para o tema da *Repetição*, pela qual o *descensus* significa transcensão do último *Horizonte* que envolve todo campo da comum experiência humana, acarretando uma falha ou fissura irremediável na gnoseologia própria da *diacosmese* antropocêntrica. Ou ainda: acesso às obscuras regiões da alma humana, já esquecida das supostas centralidade e supremacia de sua consciência, pela emergência de um ignoto em cujo âmago (...) “*moram os arquétipos desse ‘para além de toda a experiência’ a que os antigos deram a forma poética das catábases*”⁵³⁹.

De assim o ser, Eudoro de Sousa concebe mais propriamente a *Catábase* como um “*superlato mito de ‘passagem’*”⁵⁴⁰. É, pois, um ritual de iniciação na excedência,

⁵³⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 66.

⁵³⁷ *Idem*, p. 20.

⁵³⁸ *Idem*, p. 66.

⁵³⁹ - Cf. Eudoro de Sousa (2013). *Catábases: Estudos Sobre Viagens Aos Infernos na Antiguidade* (edição: Marcus Mota e Gabrielle Cornelli; apresentação e notas: Marcus Mota). São Paulo: Annablume Clássica, p. 23.

⁵⁴⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 41.

compreendida a iniciação como introdução a algum tipo de segredo interdito aos não iniciados ou ao comum dos mortais, passagem da contenção do excesso para o excesso incontido, implicando a superação de homem e mundo enquanto encantamento do que lhes é originário. Neste sentido, importa ressaltar, e assim o faz Eudoro de Sousa, que a referida passagem ritual, não podendo ser celebrada no mundo dos homens, nem por homens deste mesmo mundo sem que estejam transfigurados ritualmente, naquele e nestes, embora ambos metamorfoseados, tem início pela experiência do desencontro, caracterizado por Eudoro de Sousa como inferno (daí a relação íntima entre inferno e *Catábase*), passando por mundos dos deuses, em que estes, mundos e deuses, constituem, como *diacosmeses*, ainda algum grau de contenção da realidade última ou *Excessividade Caótica*, para terminar fora (êxtase) de todos os mundos, de homens e de deuses, como afirma Eudoro de Sousa a respeito do caminho iniciático que caracteriza uma autêntica *Catábase*: “O mundo excede-se em mundos, e os mundos, no que já não é mundo – só a excessividade caótica, grande maré que sobe rumorejante do fundo do abismo sem fundo, a que se entrevê na passagem de mundo para mundo, quando perigosamente se vive os momentos em que já não se vive em um, mas ainda não se vive em outro, quando suspensos nos encontramos nos entremundos”⁵⁴¹.

É neste sentido que a *Catábase* descreve a transcensão da comum experiência humana, a falha ou fissura que em raros momentos se insinua no tecido regularmente ordenado da experiência, do pensamento e da linguagem comuns, acusando o caráter adventício e derivado destes, sempre prestes a serem dissolvidos e subsumidos naquilo mesmo de que são originados, isto é, no próprio fundamento originário. Do ponto de vista religioso e ritual mais especificamente, a *Catábase* constitui sempre uma iniciação. E esta, por sua vez, é sempre iniciação a um *Mistério*. Mas também pode acontecer de modo espontâneo, isto é, independente da ação ritual elaborada, quando, diz Eudoro de Sousa, o homem deste mundo em coordenação com o mundo deste homem que veio a ser, se distrai dos afazeres próprios deste mundo e deste homem. Também nestes momentos o homem se percebe outro com relação àquilo que até então julgava ser de modo unívoco. Há, pois, neste outramento, ou neste sentimento de *estranheza* e alteridade, um ímpeto de transposição entre mundos, ou ainda, um rompante de passagem do limite-limiar (limite de aquém e limiar de além), passagem que constitui a transposição do *Horizonte* – já este

⁵⁴¹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 46, 47.

tomado como uma das cifras do *Mistério* – pela qual o homem se descobre caminhando “sobre o abismo do entre-mundos”⁵⁴². São nestas ocorrências e na suspensão sobre o referido abismo que alguém se encontra no *inferno*. Neste sentido, o *inferno* é a monstruosa fissura provocada na correlação instituída de homem-e-mundo. É também a experiência de travessia do *Horizonte*. E a *Catábese*, por sua vez, a experiência de conversão ou de reconversão, numa palavra, de metamorfose.

Eudoro de Sousa reconhece neste fenômeno de transposição do *Horizonte* extremo que separa-e-une mundos a abertura de uma possível via de acesso, uma vez alcançado o derradeiro limite, para o que chama de “*misteriosíssimo mistério*”⁵⁴³. Indecifrável e inefável por sua própria natureza, este *Mistério* pode, todavia, ser alegorizável na imagem de uma onírica e estreita porta por onde se dá a transposição de mundos, desde que, e nisto consiste toda a sua potência de *Mistério*, se saiba que o sonho da porta, assim como de sua travessia, não constituem ação própria, tampouco projeção, daquele que dorme e sonha, senão que é propriamente um apelo vindo de fora do mundo onde o sonhador dorme e sonha, isto é, um apelo, uma revelação, de cuja percepção e resposta hieráticas se faz a iniciação na “*excedência*”⁵⁴⁴. Neste sentido, só ultrapassa a estreita porta de acesso ao *Mistério* aquele que, por ter experimentado o ou descido ao *inferno*, se despojou, ou ainda, se viu despojado de sua personalidade objetivável, o “*me*” ou o “*mim*” que o homem julga ter, desocultando-se ou sendo desocultado como “*subjetividade irreduzível*” a qualquer objetivação⁵⁴⁵. Este despojamento-e-desocultação, bem como a desumanização nele implícito, são outros nomes pelo qual Eudoro de Sousa denomina a morte, não enquanto fenômeno biológico ou fisiológico situado após ou fora da vida, mas

⁵⁴² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 40.

⁵⁴³ *Idem*, p. 41.

⁵⁴⁴ *Idem*, p. 45: “*Quem não se acomoda ao mundo infernal, sonhou mundo que não é o mundo, sonhou que não lhe era defeso procurar a porta estreita, sonhou que nem assim tão estreita era, que não lhe permitisse transpô-la. Acreditou no sonho, achou a porta e saiu. Viu-se suspenso sobre o abismo do entremundos. Não se atemorizou. E já de dentro de outro mundo, pôde, enfim, dizer que já descera aos infernos. Decisivo foi crer que o sonho lhe viera de fora de onde dormia; que o sonho não surdira do ‘si mesmo’ nem era surpreendente figura de circunstância; que o sonho era um apelo, que era, não aparência, mas aparição do que nunca vira em seu redor; uma instância dirigida ao que ele era, no fundo do que nunca fora. Decisivo foi crer, e poucos se dispõem a crer, pois crer é aderir a outro, e a outro não adere quem se apegou ao mesmo, quero dizer, ao ‘si mesmo’.* Lástima que não sejamos mais egoístas, não no sentido em que ‘egoísmo’ se opõe a altruísmo, mas naquele, mais difícil de apreender, em que ‘eu’ me oponho a ‘mim’. Através do si mesmo ‘ele’ escutou o apelo. Catábese é sinal de conversão ou reversão; em todo o caso de metamorfose”. Cf. também, *idem*, p. 42: “*De mundo em mundo, as portas vão se estreitando; e tão estreita é a última, que, por ela, só ‘eu’ posso sair sem ‘mim’; ‘eu’ a transponho, deixando-‘me’ para trás*”.

⁵⁴⁵ *Idem*, p. 43: “*O sujeito não o é só de objetos externos. Dentro de mim, nem sei o quanto há de objetivável, mas, haja o que houver, do lado dele está o ‘mim’ e o ‘me’; o ‘eu’ está do lado oposto, como subjetividade irreduzível a toda objetivação, porque é o antecedente ou o concomitante de todo o objetivar*”.

como sua parte originalmente constitutiva⁵⁴⁶ por ser co-natural ao “antes” subliminar a qualquer atualidade, mais ou menos passada, presente e futura, da realidade.

Assim, toda iniciação implica uma morte. Iniciar-se é deixar radicalmente para trás o revolúido, aquilo que foi até então, e assumir o que ainda não é, mas que passará a ser desde o ritual de iniciação, expediente transfigurador da igualdade do mesmo em diferença do outro, em que o iniciado sofre morte simbólica. Por este motivo a iniciação também adquire o sentido de passagem do mesmo ao outro, isto é, de metamorfose, ou ainda, de transposição em vida dos umbrais da morte. Morre o mesmo para nascer o outro. Com efeito, a íntima experiência da *trans-objetividade* inerente à noção de inferno (e também de *Catábase*) em sua segunda aceção no pensamento de Eudoro de Sousa, constitui uma iniciação para a morte. A íntima relação entre iniciação e morte nos conduz de volta ao tema da *morte substantiva* e, numa abordagem superlativa e de modo apoteótico desta morte simbólica, ao tema fundamental do *Mistério*, porquanto, lembremos ainda uma vez uma afirmação de Eudoro de Sousa, “o drama ritual da iniciação em ‘mistérios’ é sempre iniciação no mistério da morte”⁵⁴⁷, como ficou afirmado nos segmentos “*Variações do Mesmo*” e “*Rito e Participação Mística*”, ambos deste capítulo sobre a *Repetição*, o que enfatiza a conaturalidade de *Catábase*, *Repetição* e *Mistério*. Com efeito, é preciso morrer (metamorfosar-se, transfigurar-se) para, ainda em vida, ver, ouvir e saber, por um saber que não é inteleção, o que por constituição própria é inefável e não se deixa nem ver, nem ouvir, nem saber a quem nega a “*paixão da noite*” e se agarra indefetível às “*normas do dia*”. É preciso, pois, atravessar a experiência do êxtase, ou por ela ser atravessado, isto é, sair de si (“*me*” e “*mim mesmo*” do mundo do afazer) para mergulhar/descender ou ascender a “*si*” (agora no sentido de sua autenticidade ontológica superlativa). Assim a *Catábase* significa, no pensamento de Eudoro de Sousa e em consonância com os seus estudos sobre os *Mistérios de Elêusis*, caminho extático pelo qual o mesmo se transfigura em sua alteridade, com o sentido de transcensão da comum realidade, que tanto pode significar descenso, como ascenso.

Se no sentido de descida a referida experiência extática de transposição de mundos é dita propriamente *Catábase*, com o significado de subida, por sua vez, a mesma

⁵⁴⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 194.

⁵⁴⁷ *Idem*, p. 124.

experiência assume o nome de *Anábase*. Da palavra grega *Ἀνάβασις* (*anabasis*), formada pela preposição *ἀνά* (para cima) e pelo verbo *βαίνω* (ir), *Anábase* é tomada por Eudoro de Sousa com a aceção de elevar-se a si sobre si próprio, ou mais propriamente ser elevado sobre si por outro insuspeito de si mesmo. *Catábase* e *Anábase* são, deste modo, dois aspetos distintos, mas complementares, de um mesmo arrebatamento fundamental pelo qual, para Eudoro de Sousa, se dá as “*viragens*” (*τρόποι*) do fragmento 31 de Heráclito, com o sentido de morte simbólica⁵⁴⁸, que implica mútua permuta entre posto e oposto, como já vimos, ambos inscritos no mítico *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, macro símbolo que se repete em todo mito, em épocas, culturas e locais distintos. E aqui ainda uma terceira acepção de *Catábase* emerge no pensamento de Eudoro de Sousa em íntima conexão com o tema da *Anábase*. Com efeito, se pode ler em Heráclito que “*o caminho para cima e o caminho para baixo, são um e o mesmo*”⁵⁴⁹. Pela interpretação eudoriana desta assertiva do Efésio, e em conformidade com a sua compreensão de mito e de Mitologia, assim como de *diacosmese*, neste mesmo e único caminho, descendo “*a divindade se desveste de todas as vestimentas, de todas as insígnias do que nela é divino*”⁵⁵⁰, para, em sua nudez sacrificial, se iniciar nos homens e no mundo dos homens, perfazendo uma cosmogonia e uma antropogonia teocrípticas: é a *Catábase* arquetípica, repetida ou atualizada quer nos *descensus* infernais referidos na literatura clássica ou oriental pré-clássica, quer na transposição metamórfica de mundos, como ficou afirmado acima; subindo, os homens, despojando-se de sua humanidade apenas humana, iniciam-se nos deuses: é a *Anábase* não menos arquetípica pela qual se erige (no sentido de uma “*viragem*” de reconversão) uma teogonia advinda da morte simbólica do homem e do seu mundo próprio⁵⁵¹. A meio caminho desta *coincidentia oppositorum* deuses e homens encontram-se e reconhecem-se⁵⁵². Desde o ponto de vista

⁵⁴⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 32.

⁵⁴⁹ Cf. Heráclito apud SOUSA, 1980, p. 94.

⁵⁵⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 45.

⁵⁵¹ Sobre o tema do mito entendido simultaneamente como teocriptia cosmoantropogônica e cosmoantropocriptia teofânica cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, pp. 88, 89: “*Mitologia, então, pode ser Cosmofania Teocríptica e, simultaneamente, Teofania Cosmocriptica: ‘mistério (dos deuses) e surgimento do mundo’ e ‘surgimento dos deuses e mistério do mundo. O Deicídio primordial, o assassinio de um deus, possibilita a origem da Vida cósmica, a existência do mundo e do homem. Assim também, o desaparecimento da Vida cósmica, do mundo e do homem, possibilita o aparecimento de um deus. E assim o mito nos relata tanto o desaparecimento dos deuses no aparecimento do mundo, como o aparecimento dos deuses no desaparecimento do mundo: uma cosmofania (ou cosmogonia) teocríptica e uma teogonia (ou teofania) cosmocriptica (a ‘biografia’ dos deuses)*”.

⁵⁵² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 45, 46: “*A meio caminho, deuses saúdam os homens, como seus iguais. Os deuses, descendo, iniciam-se nos homens;*

desta compreensão acerca da Mitologia, Eudoro de Sousa intenta, como afirma num estudo sobre “A Coisa, de Martin Heidegger”, ousar a inversão do sentido teocrítico e objetivante implícito nesta terceira aceção que a *Catábase* adquire em seu pensamento, e propor que na *trans-objetividade* de entre-mundos ou da experiência do inferno, como desencontro ou suspensão referentes à comum experiência quotidiana, se veja o ponto de partida de uma *Anábase* de reconversão do originado (e objetivado pelo homem) em sua *Origem*⁵⁵³.

Todavia, do mesmo modo que no caso da *Catábase*, a referida reconversão por *Anábase* não é prodígio facultado a qualquer homem. Assim o afirma Eudoro de Sousa: “*A subida é árdua. Não é fácil passar de um mundo para outro que não lhe é contíguo; o passo sempre exige a sobre-humana audácia de caminhar sobre o abismo do entre-mundos*” (...) ⁵⁵⁴. Para Eudoro de Sousa, o homem que insiste em sê-lo apenas humano carece desta audácia, deste ímpeto, desta possessão de loucura, numa expressão, desta desmesurada disponibilidade para o divino apelo que redunde em sua radical metamorfose e auto-transcensão. Assinala Eudoro de Sousa que talvez neste sentido tenha Nietzsche afirmado que apenas acreditaria num deus que dançasse sobre o abismo, pese embora a insistência, segundo o pensador luso-brasileiro, de uma humanidade superlativa no *Super-Homem* do autor de *Assim Falava Zaratustra*, ali onde o próprio mitólogo aborda o que chama de “*desumanização*”. Com efeito, deixar para trás a *humanitas* e transpor o limiar da *trans-objetividade* a caminho do *Horizonte* derradeiro não é tarefa para quem desfrute os aparentes conforto e segurança do mundo e do homem que se vão comumente vivendo. Necessário se faz, pois, loucura e heroicidade para transpor o horizonte encantado e encoberto das coisas. Loucura num dos sentidos que *hybris* adquire no pensamento de Eudoro de Sousa, o segundo sentido que aqui apontamos, mais precisamente. Heroicidade no sentido de superlativa coragem, despojamento, auto-sacrifício e capacidade de, abandonando-se a si e ao seu mundo, seguir adiante para onde antes não havia adiante, senão repetição externa e constante do mesmo afazer rotineiro,

os homens, subindo, iniciam-se em deuses. Mas foram os deuses que acenaram para o caminho, como acenantes mensageiros da Divindade” (...).

⁵⁵³ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger. In: Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 158.

⁵⁵⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, p. 40.

em tudo diferente do que aqui estamos entendendo por *Repetição*. Aqui os deuses, semi-deuses e heróis que protagonizam a primeira aceção de *Catábese*, e também a própria *Catábese* assim compreendida, transmutam-se: aqueles em santos, marginalizados e excêntricos que, poética ou religiosamente, mas sempre de modo naturalmente distraído, em oposição à atenção característica do produtivo e competitivo mundo humano, executam o passo supremo de uma dança liberta e libertária que será fatal para a existência não-existencializante, isto é, para a existência desconetada de sua *Origem* ou da *Excessividade Caótica*; esta em *Anábase* pela qual o homem emerge como outro e livre ator de um drama pelo qual perfazendo o caminho ascensional o homem se desencanta enquanto homem apenas humano, isto é, não possuído, mas possessor do seu objetivado “*me*” e “*mim*”, e encontra os deuses que, por seu turno, descendo, se ocultam em homem e mundo.

“Descer” ao e “regressar” do inferno, sejam essas expressões entendidas como descida ao reino dos mortos situado nas profundezas da terra e de seu respetivo retorno, como nas *Catábases* apresentadas na literatura clássica, quer se diga da experiência radical da metamorfose e da transcensão de mundos, como o faz Eudoro de Sousa em *Mitologia*, assim como “subir” para além da comum experiência humana ou exceder-se de modo ascensional naquilo que já não é humano, ambas idéias centrais na concepção de *Anábase*, certo é que, pelo que fica exposto, tanto na concepção de *Catábese* como na de *Anábase*, estão implicadas de modo indissolúvel as noções de morte, sobrevivência à morte, jornada da alma, reino dos mortos, ressurreição e, por extensão, sociedades secretas, segredos iniciáticos, temas que, como já acusamos, estão intimamente relacionados com a desconcertante realidade última, por Eudoro de Sousa também chamada de *Mistério*.

Celebrados em Elêusis como (...) “aquela forma de religiosidade que, por hipótese, reside no substrato mais antigo da mitologia grega das catábases”⁵⁵⁵, à maneira do que aqui apontamos em Eudoro de Sousa com o nome de *Antiquíssimo*, os *mistérios eleusinos* e, por hipótese nossa, a fundamental concepção de *Mistério* que preside ao pensamento de Eudoro de Sousa acerca da Mitologia e que é indissociável das

⁵⁵⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2013). *Catábases: Estudos Sobre Viagens Aos Infernos na Antiguidade* (edição: Marcus Mota e Gabrielle Cornelli; apresentação e notas: Marcus Mota). São Paulo: Annablume Clássica, p. 57.

manifestações próprias dessa religiosidade arcaica, desfrutavam, na Antiguidade Grega e no mundo helenizado até ao advento e triunfo do Cristianismo, de tão grande prestígio, que, conforme afirma Eudoro de Sousa, (...) “talvez por fim do século V a.C, já os filósofos recorriam ao exemplo da iniciação nos mistérios, para sugerir a imagem mais fiel que eles entendiam que fosse o verdadeiro aprendizado da filosofia”⁵⁵⁶, num retumbante contraste com aquilo em que a Filosofia e todo o pensamento racional se tornaram, isto é, um saber lógico-discursivo que, circunscrito na representação e nos princípios de identidade, não-contradição e causalidade, exclui a revelação, (...) “igual ou desigualmente distribuída por todas as confissões cristãs ou não-cristãs” (...) ⁵⁵⁷, assim como rejeita (...) “o mítico, o simbólico que vive do drama ritual ou que nele vive, no drama de qualquer das religiões conhecidas”⁵⁵⁸. Com efeito, lembra-nos Eudoro de Sousa que tanto Platão como Aristóteles falam de uma experiência ascética equiparável àquela experiência em que o ritual eleusino propunha ao iniciando em seus *mistérios*, pela qual o filósofo aprendiz adquiria um conhecimento não comunicável (...) “por doutrina de antemão expressa em linguagem falada ou escrita, mas o desempenho de um drama, por meio do qual se obtinha uma predisposição anímica *sui generis*”⁵⁵⁹. E para Eudoro de Sousa, a participação no desempenho deste drama, cuja finalidade era alcançar tal predisposição anímica, facultava àquele que o desempenhava a visão (*epopteia*) do mais recôndito e inefável *mistério* do ritual eleusino, isto é, a transposição em vida dos umbrais da morte, cujo sentido de arrebatamento ou transcensão da comum experiência humana, e com ela da gnoseologia antropocêntrica, constitui o significado mais contundente de *Catábase*, mas não menos de *Anábase*. Esta abordagem nos conduz à convicção de estarmos diante do tema da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, se por *Repetição* compreendermos, como o temos feito desde o princípio da reflexão deste capítulo, como a catástrofe (no sentido de ruptura, falha, fissura no que está estabelecido e bem ordenado do ponto de vista da inteligibilidade e da dizibilidade da existência), o

⁵⁵⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2013). *Catábases: Estudos Sobre Viagens Aos Infernos na Antiguidade* (edição: Marcus Mota e Gabrielle Cornelli; apresentação e notas: Marcus Mota). São Paulo: Annablume Clássica, p. 64.

⁵⁵⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger*. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 158.

⁵⁵⁸ *Idem, ibidem*.

⁵⁵⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2013). *Catábases: Estudos Sobre Viagens Aos Infernos na Antiguidade* (edição: Marcus Mota e Gabrielle Cornelli; apresentação e notas: Marcus Mota). São Paulo: Annablume Clássica, p. 67.

salto, a emergência indômita do excesso ou do fundo originário, as “trovoadas”⁵⁶⁰ ou os “relâmpagos” que paralisam pensamento, enunciação e explicação. Assim, não parece qualquer coincidência encontrarmos reunidos e entretecidos nas concepções de *Catábase* e *Anábase*, todos os modos que anteriormente assinalamos de Eudoro de Sousa indicar a *Repetição: Variações do Mesmo; Diacosmeses; Antiquíssimo; Rito e Participação Mística; Hybris*. É deste complexo tecido, pois, que emerge o sentido de *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa.

8 - O sentido da *Repetição* no Pensamento de Eudoro de Sousa

Após esse percurso que nos conduziu até aqui através dos temas abordados como modos de Eudoro de Sousa significar, conforme entendemos, a *Repetição (Variações do Mesmo; Diacosmeses; Antiquíssimo; Rito e Participação Mística; Hybris; Catábase e Anábase)* e sempre no âmbito da mais radical experiência religiosa da Antiguidade Grega dita Clássica, mas continuamente indiciando em diversos estratos o “pré-helênico” que lhe precedeu e subsistia aquando de sua vigência (especialmente nas celebrações dos Mistérios de Elêusis), culminando não numa Filosofia da Mitologia, mas, como pretende o “helenista saudoso da ante e trans-helenidade”⁵⁶¹, numa gnoseologia profunda e nos limites do que se possa chamar de pensar acerca dos mitos e da Mitologia⁵⁶², a *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa se nos dá a ver como uma recorrência, espontânea ou ritualmente dirigida, de uma *sui generis* experiência de transbordamento do originário e informe “sem fundo” ou da “Excessividade Caótica” através das formas e das coisas determinadas pela volição e consciência do homem apenas humano e esvaziado de

⁵⁶⁰ Cf. Soren Kierkegaard (2009). *A Repetição* (Tradução, Introdução e Notas de José Miranda Justo). Lisboa: Relógio D'Água Editores, p. 123: “Quando tudo pára, quando o pensamento se imobiliza, quando a língua se cala, quando a explicação regressa desesperada a casa – aí tem de acontecer uma trovoada”.

⁵⁶¹ Cf. Borges, Paulo A. E. “Eudoro de Sousa ou O Helenista Saudoso da Ante e Trans-Helenidade”. In: Eudoro de Sousa (2000). *A Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 7-34.

⁵⁶² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 11: “O autor encara o conteúdo do seu livro como sendo, ele próprio, mitologia, mitologia *sui generis*, embora se refira a mitos, clássicos ou não. Na redacção intervieram referências a filósofos e intervêm alguns termos filosóficos, mas isso não faz dele filosofia. (...) O título diz mitologia. Não o esqueça, o leitor, no andamento da leitura. Mas não é coletânea de mitos, nem filosofia da mitologia. É, pura e simplesmente, mitologia”. Cf. também Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 1: “Entretanto, reafirmo com veemência o que ficou registrado no prefácio do primeiro volume: trata-se de MITOLOGIA, nada mais; não, nesse caso, de uma filosofia da história, apenas esboçada, nem do prosseguimento de uma filosofia da mitologia”.

divindade, ele próprio, o homem, feito coisa humana. Mas ao mesmo tempo, como possibilidade de abertura trans-humana por onde irrompe o transbordar. Ou antes, superabundância da *Origem* dos entes originados manifesta através da dissolução da determinação das coisas e do homem feitos objetos de cognição. É a “*diferença na alma*”, expressão pela qual Eudoro de Sousa significa a experiência de um súbito e possessor irromper da desmesurada e ignota potência originária na superfície serena de homem e mundo considerados apenas pela inteligência formal mantenedora da operacionalidade da Filosofia e das Ciências comumente consideradas, causando a falência deste mesmo conhecimento intelectual em sua malfadada tentativa de constituição de sentido para esta inominável ocorrência repetida de quando em quando, em raros momentos de distração, loucura, experiência mística e, como veremos no capítulo seguinte, na *Poesia*. É, pois, este salto sobre o abismo que, como enunciado já na introdução deste capítulo, acusa aquilo que na *Repetição* se repete: transposição de fronteiras que são limite da comum experiência quotidiana no mundo do afazer ou da objetividade (igualmente limite do seu conhecimento lógico-discursivo), e limiar para aquilo que a excede; trânsito ou transe de fronteira em fronteira até ao derradeiro *Horizonte* que se abre para o que já não é mais divino (como projecção do inominável *Projeto* que o antecede), muito menos humano ou mundano, mas apenas o reinar silencioso do *Mistério*.

Deste modo, o que estamos chamando de *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, sem que o próprio mitólogo o faça explicitamente, senão e significativamente para o tema das *Variações do Mesmo*, demonstra que em questão está o problema das insuficiências do entendimento lógico-discursivo referentemente àquela *sui generis* experiência sobre a qual nos temos ocupado. Neste sentido, Eudoro de Sousa acusa a impotência de uma gnoseologia que, por um lado, por incapacidade constitutiva, é insensível aos apelos de uma realidade sacro-ontológica informe, inominável e inexaurível (com o sentido do que temos chamado de *Mistério*), negligenciando-os deliberadamente em nome de uma suposta segurança de sua estrutura de cognição sustentada em princípios como identidade, não-contradição e causalidade, e que, por outro lado, torna-se incontornavelmente anquilosada na ocorrência do pavoroso, na emergência daquilo que excede toda a capacidade de constituição de sentido por via do pensamento lógico-discursivo, o que em Eudoro de Sousa constitui o cerne da experiência do êxtase, próprio das autênticas experiências religiosa e poética, mas também da genuína criação filosófica e científica, desde que estas sejam experimentadas não como trabalho

no sentido de “*afazer sem o gosto de o fazer*”⁵⁶³, mas como ação humana desempenhada na possessão do homem pelo deus mensageiro do ser-*Origem*, isto é, um gesto trans-humano que se passa na trans-objetividade. E desde este ponto de vista, que implica a falência e a dissolução irresistível do pensar e do dizer diante da destituição radical da identidade subjetiva do sujeito do conhecimento, assim como da nitidez dos objetos comumente pensados, representados e ditos por este conhecimento, isto é, pelo sujeito de sua enunciação que os projeta enquanto objetos, a *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa se acerca tangencialmente do que assinalamos na introdução deste capítulo como sentido de sua congênere no pensamento de Deleuze, Kierkegaard e também de Nietzsche. Acerca-se, mas não converge, todavia, nem se identifica.

Se o sentido de *Repetição* em Eudoro de Sousa pode porventura acusar alguma ressonância do modo como a *Repetição* é compreendida em Kierkegaard, dado o apelo religioso que preside a reflexão de ambos os pensadores, bem como o assalto possessor vindo de algo que em sua sacralidade excede o homem, sem que isto nos permita, em qualquer hipótese, afirmar a identidade entre as suas respectivas concepções, uma vez que aquele se move no marco das narrativas vetero-testamentárias e este no da Antiguidade Grega (para apontar apenas uma diferença notória), ainda que os dois o façam no limite de um pensar filosófico, a distinção se evidencia incontornável quando os filósofos Nietzsche e Deleuze são a referência do exame da concepção em questão. O âmbito ou o *Horizonte* do sagrado/religioso, característico do pensamento de Eudoro de Sousa e que o faz crer estar tudo ainda cheio de deuses⁵⁶⁴, mesmo que ocultos, passa ao largo do entendimento do *eterno retorno* de Nietzsche e da *Repetição* em Deleuze. Assim como distante de Nietzsche e Deleuze está a concepção pela qual o salto que será mortal para as “*coisas*” e consequentemente para o pensamento lógico-discursivo acerca dessas “*coisas*” é a invocação dos deuses⁵⁶⁵. Ademais, se os nomes de Kierkegaard e de Deleuze sequer são mencionados nos textos de Eudoro de Sousa, a referência a Nietzsche, nomeada ou não, é verificável, embora apenas para demarcar a diferença que os separa. Conforme entendimento de Eudoro de Sousa, enquanto, por um lado, o salto assinalado por Nietzsche no *eterno retorno* é uma radical elevação do homem ao seu grau

⁵⁶³ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 77.

⁵⁶⁴ *Idem*, p. 118: (...) “ainda podemos crer em deuses, por distração da concentração, por distensão da tensão, só absorvidos pelo cuidado descuidado de não pensar em nada, de só deixar que o pensamento em nós se pense”.

⁵⁶⁵ *Idem*, p. 88.

superlativo, isto é, enquanto Nietzsche, ao pensar o *super-homem* como um grande homem distinto da multidão, e por isto um homem que se excedeu a si e logrou a própria excedência de todos os limites, ainda o faz, contudo, desde um ponto de vista teândrico⁵⁶⁶; por outro lado, a conceção eudoriana de superação do homem apenas humano ou sujeito da objetivação do mundo, das coisas e de si mesmo, é, igualmente, um salto radical, mas no sentido do que Eudoro de Sousa chama de “*desumanização*” ou de “*trans-humanidade*”, entendendo por isto a perda de toda a iniciativa de objetivação por parte do “*homem-humano*” e a cedência de sua centralidade ao que excede o homem, isto é, aos deuses em seu “*oculto reinar*”.

Mas se a *Repetição*, como entendemos flagrá-la no pensamento de Eudoro de Sousa, não reflete exatamente o que Kierkegaard, Nietzsche e Deleuze concebem explicitamente pelo termo correlato, pese embora o seu aspecto de crítica gnoseológica parecer reunir em consonância o mitólogo luso-brasileiro e os demais pensadores abordados no início deste capítulo, por que então afirmar a existência de algo como *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa? O que justifica chamar *Repetição* a um fenómeno de excedência ou à mais extrema metamorfose sofrida por homem e mundo, conforme Eudoro de Sousa, cujo assombroso prodígio faz emergir a alteridade originária ou a radical “*diferença*” do já constituído onde antes prevalecia a rotina originada do sempre o mesmo encantado ou domesticado sob o manto da objetividade mundana e humana? As indagações permaneceriam um enigma à espera indeterminada de solução não fosse o próprio Eudoro de Sousa conceber que todo mito constitui a repetição, à maneira de *Variações do Mesmo*, de sua matriz arquetípica inscrita no que chama de *Triângulo do Simbólico e da Complementaridade*, pela qual da morte dos deuses nascem homem e mundo (antropogonia e cosmofoania teocrípticas), e da simbólica morte ou

⁵⁶⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 27. Uma outra referência a Nietzsche, embora sem nomeá-lo explicitamente, pode ser encontrado em Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 80: (...) “na condição de entendermos por ‘dança’, não a artificiosa adaptação dos fluidos movimentos do corpo ao sólido compasso de um preexistente trecho musical, mas, sim, a nativa, espontânea e graciosa euritmia, na qual, indiferentemente, a música é emotiva e o movimento é musical. Neste sentido, a dança é fenómeno cósmico. Neste sentido, talvez, os Antigos falavam de ‘música das esferas’. Neste sentido, decerto, um filósofo moderno disse que só acreditaria em um deus ‘que soubesse dançar’”.

metamorfose suprema de homem e mundo se dá o regresso de homem e mundo como entidades originadas ao seio proteico de sua *Origem*⁵⁶⁷ (teogonia cosmoantropocrítica).

Dizer em que consiste a via de duplo sentido, em que, como afirma Eudoro de Sousa ecoando Heráclito, os “*deuses, descendo, iniciam-se nos homens; os homens, subindo, iniciam-se em deuses*”⁵⁶⁸, é propriamente a tarefa que Eudoro de Sousa se propõe em seu esforço de esclarecer o que são o *Impulso Mítico*, o mito, a Mitologia e, no limite, em dizer em que consiste aquilo que, por meio de diversas cifras, chama de *Mistério*. E desde este ponto de vista, a *Repetição* é posta sob outro enfoque, específico e diverso quanto ao seu homônimo nos outros pensadores referidos, e debaixo de outras luzes, atravessando quase que absolutamente inominada todo o pensamento de Eudoro de Sousa. De modo que a compreensão do que possa ser a *Repetição* ao longo da obra do mitólogo luso-brasileiro não se dá diretamente, como temos insistido ao longo deste capítulo, exigindo, antes, a consideração demorada de outros temas, tão complexos quanto a própria concepção de *Mistério*, e sem os quais a *Repetição* padece de indefinição. Daí o nosso itinerário urdindo uma extensa teia reflexiva a conjugar *Variações do Mesmo*, *Diacosmeses*, *Antiquíssimo*, *Rito e Participação Mística*, *Hybris*, *Catábase* e *Anábase*. Assim, dizer o sentido da *Repetição* em Eudoro de Sousa, como foi a nossa intenção, implica considerar a codificação por excelência do *Mistério*, segundo Eudoro de Sousa, isto é, o Mito, não como um relato da história dos deuses à maneira de uma espécie do gênero narrativo, mas como (...) “*relato da origem do originado, que se enuncia como enredo do drama ritual originário, o drama em que o ‘aqui’ e o ‘agora’, do originado, se remete para a Lonjura e o Outrora da origem*”⁵⁶⁹, encaminhando o homem na via contrária ou complementar àquela outra que, desperta pela suposta superação do *mythos* pelo *logos* no chamado *milagre grego*, distanciou e vem distanciando cada vez mais o homem de sua matriz originária, num superlativo esquecimento ontológico, quer na Filosofia, quer nas Ciências que se tem desenvolvido no Ocidente. Se por um lado, Eudoro de Sousa acusa em sua reflexão acerca do Mito e da Mitologia alguma lástima na constatação deste distanciamento, por outro, fica patente que é este mesmo

⁵⁶⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 121: “*Tudo, toda ou a maioria das coisas, elevadas ao nível da trans-objectividade, podem ser símbolos – macro-símbolos – quando nelas vemos repetir-se a triangulação do macro-símbolo, quando na sua transparência nos aparece a parte que é do homem, a parte que é do mundo, a parte que é de um deus*”.

⁵⁶⁸ *Idem*, pp. 45, 46.

⁵⁶⁹ *Idem*, p 150.

distanciamento que torna relevante o tema da *Repetição*, por esta constituir, como o definimos anteriormente, uma fissura ou uma falha no pensamento intelectual, causando um sentimento de *estranheza* e sendo experimentada por este mesmo pensamento como a recorrência do pavoroso a transmutar qualquer já conhecido no que ainda não é conhecido, qualquer distância ou proximidade em *Outrora e Lonjura*, fonte originária de toda distância e de toda Antiguidade, respectivamente, como assinala Eudoro de Sousa⁵⁷⁰, e assim promovendo a abertura de uma insuspeita via de superação do logos de sensibilidade esvaziada e incapaz de lidar com o *Mistério*, por força de fazer lembrar o que estava esquecido ou de desocultar o que estava oculto.

Deste modo considerada, a *Repetição* se manifesta como experiência humana em fugazes momentos em que o homem se distrai de si próprio, do “eu” que julga ter. Estes momentos, Eudoro de Sousa os chama de “*espasmo[s] da Excessividade*”⁵⁷¹, pelos quais se dá a emergência, “*como imagem de sonho*”⁵⁷², da *Excessividade Caótica*, ou, para nós valermos da equivalência que atrás fica assentada, a emergência própria do *Mistério*. Talvez que o principal “*espasmo de Excessividade*” considerado por Eudoro de Sousa seja a *Poesia*. Não a *Poesia* tomada como dizer tardio de um saber que primeiramente era encenado ou dançado, mas como arrebatadora ocorrência do sentimento da “*diferença na alma*”. Neste sentido, temos configurada a correspondência essencial entre esses três termos no pensamento de Eudoro de Sousa: *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*. Tratados os dois primeiros, passemos ao estudo da *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa, para em seguida, demonstrada a íntima correlação entre os três termos, examinarmos a sua crítica à *História* como ciência, cujos métodos, abordagens e perspectivas teóricas são incapazes, segundo o autor de *História e Mito*, de se abeirar sequer do mistérico absoluto que, sendo fundamento originário, mas oculto e silencioso, de homem e mundo e de tudo o que lhes diz respeito, ainda que negado ou esquecido pelo homem, também o é de todo conhecimento possível deste homem sobre si e o seu mundo.

⁵⁷⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 6: “*A ucronia do outrora e a utopia da lonjura só negam tempo e espaço para coisas que deixaram de sê-las; mas afirmam-nos para as que não deixam de o ser. Outrora e lonjura reservam-se em mundo transobjetivo, para mais abundantemente se derramarem, em antiguidade e distância, pelo mundo objetivo*”. Cf também *idem*, *ibidem*: “*Antiguidade e distância são nomes que se dá ao outrora e à lonjura, quando se desce da transobjectividade para a objectividade*”.

⁵⁷¹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 36.

⁵⁷² *Idem*, *ibidem*.

III – Divina Possessão do Homem Trans-Humano: A Poesia no Pensamento de Eudoro de Sousa

“Tudo o que há dentro de mim tende a voltar a ser tudo”.

(Álvaro de Campos)

(...) “como sendo feito, sendo sonhado, como sendo poesia de outrem”

(Eudoro de Sousa)

“Haverá sortilégio que traga a presença do passado à presença do presente, ou que leve a presença do presente à presença do passado?”

(Eudoro de Sousa)

“Coisa estranha! Só durante a composição musical me apercebo da própria essência dos meus versos; por toda a parte se vão descobrindo mistérios que até aí a meus próprios olhos se ocultavam”

(Richard Wagner)

1 - Introdução

Se *Mistério* e *Repetição*, como nos capítulos precedentes ficou estabelecido, são ambas realidade que se dá aquém-*Horizonte*, dimensão existencial entendida como âmbito configurado e regularmente dominado pelo comum pensamento e pela linguagem

ordinária, sempre tendo no homem apartado da *Natureza* e do Divino a medida do que quer que seja, é imperioso reconhecê-la como tal, isto é, como experiência humana. Todavia, desde o ponto de vista cognitivo de aquém-*Horizonte* assim caracterizado, isto é, o saber do homem só humano, tal realidade humanamente experimentada é tomada, e habitualmente desprezada, como manifestação insólita do que própria e superlativamente é ignoto e está além-*Horizonte* do que é conhecido, constituindo *sui generis* experiência humana testemunhada ao longo da *História*, embora independente do querer e do pensar do homem histórico e historiável, deles vinda de fora, e a despeito de a *História* desdenhar de sua ocorrência⁵⁷³. Este entendimento implica um relevante desdobramento para a nossa investigação, pois, se por um lado *Mistério* e *Repetição* são tidos por fenômenos experimentados e percebidos pelo homem, constituindo incontornavelmente experiência humana⁵⁷⁴, por outro, só o são conquanto transfigurada a humanidade de quem os experimenta. Deste modo considerados, *Mistério* e *Repetição* denunciam que a compreensão de sua realidade íntima só é passível de alcance através da própria vivência de uma invulgar experiência humana, assim como de uma sua não menos invulgar apreensão e consideração, o que nos põe uma indagação fundamental, cuja especulação nos arremeterá para o cerne temático e problemático deste capítulo: em que experiência humana mais propriamente se faz reflexo a excessiva fulguração do ignoto e inefável que esfuma as arestas e desvanece as cores bem definidas dos entes e dos fenômenos comumente experimentados e regularmente pensados⁵⁷⁵, suspendendo a operosidade, suposta inequívoca pela Razão instrumental, desta mesma Razão em seu pendor de lhes conferir sentido, dizibilidade e explicação, situando aquele que a experimenta e a expressa, como expressar o possa, imediatamente diante ou no interior do fulgor sem nome e insuportável para o comum dos humanos⁵⁷⁶?

⁵⁷³ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 35: “*Vem de lá para cá, espalhando por todo o campo do historiável testemunhos da sua estranha presença. Mas, destes, a história desdenha. Não entende a sua linguagem, nem tenta compreendê-la*”.

⁵⁷⁴ Já numa passagem do primeiro capítulo, no segmento que o conclui, afirmamos ser o *Mistério* fenômeno que se experimenta aquém-*Horizonte*, sendo apenas aí que o referido fenômeno constitui um desconcerto seguido de paralisação na cognição e experiência comuns do homem, passando a ser chamado de *Mistério* num pálido balbuciar.

⁵⁷⁵ Aqui nos referimos à regularidade do que Eudoro de Sousa chama de “*razão razoante*”. Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 5.

⁵⁷⁶ Não nos esqueçamos da significativa afirmação de Eudoro de Sousa a propósito de *Deus* como cifra do *Mistério*: “*quem vê Deus morre*”. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 33.

Com efeito, quer consideremos algumas das expressões que fazem a sua aparição no capítulo sobre o *Mistério*, no sentido de significá-lo ou de nos fazer aproximar de sua compreensão, como o são *noite*⁵⁷⁷ e *Deus*, bem como excesso/excessivo/excessivamente⁵⁷⁸, quer fixemos a nossa atenção na forma superlativa *Antiquíssimo* como um dos modos de Eudoro de Sousa dizer a *Repetição*, cuja experiência, segundo o nosso pensador, suscita uma *diferença na alma*, de toda sorte, *Mistério* e *Repetição*, como os estamos compreendendo no pensamento de Eudoro de Sousa, parecem convergir sonoros e radiantes em dois poemas de Álvaro de Campos, um dos heterônimos do poeta Português Fernando Pessoa⁵⁷⁹, ambos os poemas considerados de modo circunspeto por Eudoro de Sousa em demanda de compreensão da *Poesia* como fenômeno, aparição (e não aparência), invocação ou presentificação do que excede a vida em sua banalidade⁵⁸⁰. Já isso seria indício notório de que a *Poesia* é, efetivamente, a superlativa experiência humana que estamos procurando, pois que é recorrendo ao dizer poético como tal e à análise do conteúdo dos referidos poemas, que outra coisa não diz senão a natureza própria da experiência do sentir e do dizer poéticos, que Eudoro de Sousa busca caminho condutor à compreensão do *misteriosíssimo mistério*, cerne do seu pensamento, segundo entendemos, fazendo da *Poesia*, associada ao mito e à Mitologia – linguagens próprias da sensibilidade religiosa e por isso associadas à experiência religiosa – o seu *locus* desvelador.

Decerto que a *Poesia* aqui passa ao largo da noção vulgar a ela atribuída no sentido de encadeamento de idéias conceitualizadas e expressas em versos segundo uma estrutura formal desde um ponto de vista da linguagem tomada como instrumento de expressão e

⁵⁷⁷ Associada à cifra *Horizonte*, a *noite* é cifra mitológica/cosmogônica do indiferenciado, original-originário de todos os originados.

⁵⁷⁸ As expressões “*excesso*”, “*excessivo*” e “*excessivamente*” apontam para aquilo que em Eudoro de Sousa é chamado de *Excessividade* e, no extremo, *Excessividade Caótica*, por nós tomada como uma das cifras do *Mistério*.

⁵⁷⁹ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 32: “*Fernando Pessoa, com a sua linguagem mito-poética e a sua simbologia, é o ‘filósofo’ que, segundo Eudoro de Sousa, mais o influenciou*”. Cf. também: Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 35: “*Não sei o que dirão os outros; mas, quanto a mim, direi que levo muito a sério as palavras do poeta*”.

⁵⁸⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “*Objectividade Poética*”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 323-328; Cf. Eudoro de Sousa (2000). “*Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos*”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 329-337.

comunicação, à maneira de um dentre diversos outros modos “*de dizer o mesmo que não poeticamente poderia ser dito*”⁵⁸¹, isto é, não como “*outro modo de expressão do mundo não poeticamente expressável*”⁵⁸². Sequer unicamente como palavra escrita ou falada, pois que, por um lado, Eudoro de Sousa entende que também pode ser poético (e o é, como veremos mais adiante) o silêncio que funda e se evidencia nos intervalos da teia significativa urdida por palavras, assim como por outros suportes não verbais de expressão⁵⁸³; por outro lado, receia na linguagem verbal (falada ou escrita) o assalto da tendência de tudo reduzir ao limitado alcance da compreensão racional, deixando de fora deste projeto cognitivo dominado por uma concepção de razão, nem de longe a única, mas que assim o pretende ser por hábito inconsciente, preconceito arraigado ou por decisão deliberada, aquilo que é desprovido de sentido no quadro de sentidos por si estabelecido. Tampouco como fenômeno literário, se por literatura entendermos o objeto de análise das críticas literárias e das histórias da literatura, ambas demasiado limitadas à concepção de *Poesia* como mais um dentre diversos elementos culturais explicáveis por um conjunto de causas espaço-temporais⁵⁸⁴ que configurariam a História de um povo ou de uma

⁵⁸¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Objectividade Poética”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 323. Repare-se que a respeito da sobrevivência da palavra *mistério* como “*alma penada*” no mundo dominado pela presença do presente, Eudoro de Sousa diz algo semelhante, motivo que também aproxima significativamente *Poesia* e *Mistério*. Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 39: “*O homem conhece o mistério e reconhece o que, na realidade, existe de misterioso; senão, nem sequer balbuciaria as palavras que os designam. O homem conhece ou conheceu o mistério; não sabe, porque não pode, é dizê-lo na linguagem em que diz o não-mistério*”.

⁵⁸² Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Arte e Escatologia”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 166.

⁵⁸³ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “O Homem, A Fraga e A Bananeira”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 122: “*É certo; todos os homens que enveredaram, por conta própria ou por conta de outrem, pelos mais árduos caminhos da tradição espiritual do Ocidente, sabem, ou porque o experimentaram, ou porque o ouviram dizer, que o pensamento por vezes melhor se exprime na poesia da cor, do vulto ou do som, que na poesia da representação e do conceito, articulada no verso ou na prosa. E mesmo quando a sente, ou consente na veracidade daquela doutrina, quem poderá resistir à tentação de converter a verdade da cor, do vulto ou do som, na mais-verdade da representação e do conceito, comunicável pelo verbo? Mas, repelida a tentação que nos assalta de quando em quando, todos nos aprestamos a reconhecer que a obra de arte é a expressão mais directa de um pensamento que não poderia exprimir-se de outro modo, senão daquele em que efetivamente ficou expresso*”.

⁵⁸⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Filologia e Literatismo (Crítica e Sistema)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 99: “*Nunca uma crítica a-filo-lógica, abordará as obscuras e longínquas regiões, as ignotas terras do espírito, da alma e do corpo, que esses poetas foram descobrir, mas deixaram encobertas. O logos dorme ainda, embalado ao ritmo, ou jaz entorpecido na cadência do verso. Despertá-lo – eis a missão que jamais cumprirá a análise comparativa, a pesquisa de influências, a denúncia de reações ao ambiente ou a questão de bom-gosto*”.

cultura⁵⁸⁵. Mas de outra sorte. Antes, como expressão “*de outro mundo que, precisamente por ser outro, do mesmo modo se não pode expressar*”⁵⁸⁶. Que mundo seria este? Que expressão outra, então, não sendo a mesma, no sentido de ordinária e rotineira, mesmo no caso da expressão erudita, o diria?

Deste modo primeiramente considerado o tema fundamental deste capítulo, a reflexão sobre os dois poemas de Álvaro de Campos passa a ocupar lugar proeminente na introdução desta nossa investigação por acusar em ambos aquilo que é próprio da *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa, e que nos dois artigos citados já anuncia de modo seminal o que será levado às últimas consequências em *Mitologia* e *História e Mito*, que é onde pretendemos chegar: a *Poesia* é, efetivamente, se não o único modo de sentir a inefável ocorrência a que estamos chamando *Mistério* e *Repetição* (pois que o drama ritual e outras experiências distraídas e extáticas, como a loucura, o sonho e a infância, quando não subjugada pela repetição do modelo adulto, igualmente o são), dizíamos, se não é o único modo de sentir a excessiva experiência do *Mistério* e da *Repetição*, decerto será o dizer possível (no sentido de expressão suficiente ou capaz) daquilo que a “*não-poesia*” não logra jamais dizer por limitação inerente no que concerne ao que não pode ser concetualizável ou categorizável. Variando no modo de exposição e nos poemas analisados (o primeiro pensa a partir de “Ode À Noite”, o segundo discute o poema “Afinal, A Melhor Maneira de Viajar é Sentir”), quer em “Objectividade Poética”, quer em “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos”, a *Poesia* está íntima e simultaneamente associada ao sentir e ao excesso: sentir o excesso, ou a Excessividade – para não nos olvidarmos da *Excessividade Caótica* tomada como cifra do *Mistério* no primeiro capítulo – ou sabê-lo/sabê-la sensivelmente; e também, na via complementar, sentir excessivamente, isto é, um sentir radicalmente distinto do sentir de coisas habituais, não um “*mais sentir que já fora um sentir-menos*”⁵⁸⁷ destas mesmas coisas corriqueiras, senão um sentir caracterizado por aquilo mesmo que significa a palavra “excessivo”, como

⁵⁸⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Filologia e Literatismo (Crítica e Sistema)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 97.

⁵⁸⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Arte e Escatologia”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 166.

⁵⁸⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 329.

afirma Eudoro de Sousa: “*Excessivo é o que excede; o que excede é o que sai; o que sai é o que transpõe limites*”⁵⁸⁸. No caso, os limites são os do comum sentir. Juntando, pois, os dois significados de sentir numa só sentença, temos que a *Poesia* consiste em “*sentir excessivamente a suma excessividade*”⁵⁸⁹. E nesta aceção, a *Poesia* se mostra “*como a expressão de uma excedência latejante*”⁵⁹⁰, que, se ainda não é a própria, absoluta, abissal e original realidade em si, imita o seu reflexo primeiro, isto é, a *excessividade incontida* (o vértice deus do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*), cuja excessividade própria provoca a excessividade do sentir, e esta, por sua vez, reflete aquela, como o princípio e o fim à maneira de um ponto assinalado numa circunferência em que se não sabe onde uma termina e a outra começa. Ou vice-versa⁵⁹¹. Uróboro⁵⁹².

Se bem que nos dois artigos mencionados Eudoro de Sousa ainda fale de *objetividade poética* oposta à *subjetividade poética*, tema matizado ou mesmo abandonado na fase de maturidade do seu pensamento por força do desenvolvimento e fixação de suas concepções acerca de *objeto*, *horizonte da objetividade*, *coisa* e *diabólico*, bem como de *símbolo* e *simbólico*, que serão discutidas mais adiante, isto se dá porque nem a objetividade referida é, para já não falar da objetividade do senso comum, a objetividade científica, no sentido de uma suposta objetividade constituída a partir de objetos criados e tomados pela atenção metódica do homem/cientista, nem a subjetividade se confunde com as vulgares noções de idiossincrasias de um indivíduo ou de suas idéias arraigadas, ou ainda, de suas opiniões circunstanciais. Aquela se diz, neste momento do pensamento de Eudoro de Sousa⁵⁹³, do que excede a vida considerada em sua banalidade ou do que de fora do homem lhe advém de *per se*, assombrando e suspendendo esta mesma banalidade, pois que, conforme o poeta heterônimo de Fernando Pessoa, “as

⁵⁸⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 330. Cf. também: Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 36: (...) “*Excessividade é negação de limites, de qualquer limite, de todos os limites*” (...).

⁵⁸⁹ *Idem*, p. 333.

⁵⁹⁰ *Idem*, p. 330.

⁵⁹¹ *Idem*, *ibidem*: “*Quem poderá dizer o que vem antes e o que vem depois? Onde começa e acaba a circunferência de um círculo?*”

⁵⁹² Cf. Eudoro de Sousa. *História e Mito* (1981). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 101: (...) “*reunião do fim com o início na circunferência de um círculo*”.

⁵⁹³ - A publicação original dos dois artigos se situa num período entre o final dos anos 60 e os meados dos 70. “Objectividade Poética” é de 1969; “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos” é de 1976.

coisas são, em verdade, excessivas e a realidade um excesso”⁵⁹⁴, ainda que na banalidade, oposta ao “*em verdade*” assinalado pelo poeta, sejam experimentadas como o reverso da excessividade; a subjetividade, por seu turno, é referente ao “*inominado e inominável sujeito*”⁵⁹⁵ do poeta, à sua “*irredutível subjectividade*”⁵⁹⁶ (mais tarde chamada por Eudoro de Sousa de “*subjetividade irredutível*”⁵⁹⁷, vindo a desempenhar papel fundamental na concepção eudoriana de *Poesia*), que é aquilo que está e constitui, no sentido de *Origem* como já referimos nos capítulos sobre o *Mistério* e a *Repetição*, o antes do poeta estar, sentir, viver e ser⁵⁹⁸.

Neste sentido, objetividade e subjetividade se interseccionam no que Eudoro de Sousa, por inspiração de Álvaro de Campos, chama de *antiquíssimo*, fazendo da *Poesia*, que é onde a convergência se dá ou onde fulgura o *antiquíssimo* a que se refere o poeta, o superlativo sentir, bem como o superlativo dizer desta coincidência entre, de um lado, o mundo e o mais-que-mundo, e por outro, o humano e o mais-que-humano. Isto é, de mundo e homem transfigurados em mais-ser que, antes sob regime de separação resultante da *catástrofe* que abateu o triângulo mítico, se reencontram, se reconhecem e se identificam naquilo que nem é um, nem é o outro, mas em que ambos são indiferentes. Lembremos que no capítulo acerca da *Repetição*, aliás compreendido como um dos modos de Eudoro de Sousa dizer a *Repetição*, o *Antiquíssimo* assoma na nossa reflexão como uma especial evocação de Eudoro de Sousa ao poema “Ode À Noite”, de Álvaro de Campos. Ali ficou determinado que o *Antiquíssimo* consiste no irredutível do que foi preterido nas sucessivas diacosmeses ou, como parece ser para Eudoro de Sousa a nota dominante na “Ode À Noite”, o indomável que emerge *per se* na “vida pequena” (pequena em sua regularidade diurna e em comparação à incomensurável e noturna grandeza da alma)⁵⁹⁹, como o imemorial passado de todos os passados e que nunca passa com a

⁵⁹⁴ Cf. Fernando Pessoa, *Obra Poética*, Ed. Aguilar, pp. 374-377 apud SOUSA, 2000, p. 329.

⁵⁹⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 331.

⁵⁹⁶ *Idem, ibidem*.

⁵⁹⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p.43.

⁵⁹⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 332.

⁵⁹⁹ - Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Objectividade Poética”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 327, 328: “Na verdade, parece que, em todo o fragmento da Ode,

passagem do tempo (*Outrora*), exprimindo a persistência da *Origem* submersa na *História* e na consciência lúcida e vigilante, a despeito da determinação destas em negá-la. Assim, se por um lado, para o poeta a “*Noite é antiquíssima e idêntica*”, isto é, se há aquele originário envolvente de todos os envolvidos que se não reduz a qualquer intento humano de o intelectualizar ou o alegorizar, sendo-lhe absolutamente independente, por outro, também e simultaneamente há um “*antiquíssimo de nós*”, humanos, em tudo diferente de nossa consciência lúcida e vigilante, e que nos homens feitos poetas, seja por sentir o excesso, seja por excessivamente sentir, ou mais propriamente por ambos, “*reage ao beijo que a Noite depõe ‘silenciosamente na frente, / tão silenciosamente na frente que não (sabemos) que nos beijam / senão por uma diferença na alma*”⁶⁰⁰.

Se é patente que na poesia portuguesa, como nos casos específicos dos poemas de Álvaro de Campos, Eudoro de Sousa encontra os temas e os termos fundamentais para o desenvolvimento posterior e que mais nos interessa de sua concepção de *Poesia*, reservando-lhe a magnitude de expressão própria e paradoxal acerca do inefável, sentido/experimentado excessivamente, realidade em que convergem e se harmonizam a “*Noite antiquíssima*” e o “*antiquíssimo de mim*”, ambos abscônditos ou “*encantados*”, no sentido de encerrados na objetividade do mundo apenas humano, como referido em *Mitologia*, igualmente o fará recorrendo à Antiguidade grega dos seus estudos helenísticos, considerando a poesia trágica inexcedível como meio de propiciar ou invocar a emergência de um imemorial passado de divindades ctônicas encoberto pela consciência religiosa urânica dos deuses olímpicos⁶⁰¹. Para Eudoro de Sousa, toda a

soa a nota dominante do não querer mais ‘relação com o que há na vida’, ‘talvez porque a alma é grande e a vida pequena’”.

⁶⁰⁰ Cf. Álvaro de Campos. Ode à Noite (vv. 29-31) apud SOUSA, 2000, p. 327.

⁶⁰¹ Sobre os temas do inefável, do excessivo e do divino na tragédia grega, cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 22: (...) “se a tragédia do século V pode (e acho que deva) considerar-se como fenômeno literário especificamente grego e, demais, como a reinterpretação genuinamente grega de pedaços da lenda heroica que se desgarraram do mais remoto passado da Grécia, de lá onde ainda mal se apercebia se os gregos viriam a firmar-se a si próprios, contra o mediterrâneo oriental, ou não se resignariam a permanecer como parte do todo que era o mesmo oriente. Sem dúvida, a tragédia grega atrai, ainda hoje, a maioria dos que nem por virtude de outros aspectos não menos fascinantes, querem saber de gregos só porque ela põe em cena homens que a outros homens falam, como nós falamos uns com os outros, ou de nós para nós mesmos, em momentos angustiantes da vida. Mas isso ainda não quer dizer que os grandes trágicos de Atenas se propuseram desdivinizar o homem e o mundo. Heróis da tragédia grega, nas cumeadas do trágico, e tudo quanto hoje se possa chamar de grandeza humana, são incommensuráveis, pela enormidade e excessividade de suas palavras e de seus atos. E o ‘enorme e pavoroso’ (deinón), o excessivo da ação heroica, pelo mais claro exemplo que nos dá a dramaturgia de Sófocles, advém-lhes de um ‘a mais’ que não permite falar tão simplesmente de uma exacerbação extrema de paixões humanas e só humanas. A excessividade do herói trágico é a dos deuses

tragédia ática, sobretudo a tragédia de Ésquilo, revelando o conflito entre antigos e novos deuses ou antiga e nova diacosmeses, ou ainda, entre a *presença do presente* e a *presença do passado*, “*empresta às sombras do passado a voz do presente*”⁶⁰², rasgando “*o nocturno véu do passado remotíssimo*”⁶⁰³, porventura equivalente à “*Noite antiquíssima*” de Álvaro de Campos, invocando e trazendo a sua fenomênica presença à sensibilidade dos homens, provocando-lhe ainda aquela *estranheza* de que fala Eudoro de Sousa acerca da experiência do *Mistério*, ou aquela “*diferença na alma*”, de que fala o poeta português. Aqui, *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*, triedro que prepara a nossa reflexão sobre *História* no pensamento de Eudoro de Sousa, se encontram e se nos mostram num primeiro relâmpago do seu fulgor como três modos indissociáveis de uma mesma realidade abissal.

Difuso na obra de Eudoro de Sousa, mas sempre presente com a relevância do que é imprescindível para a compreensão de um pensamento suspenso no limite-limiar de Filosofia e Mitologia, quer implícita, quer explicitamente encontraremos o tema da *Poesia* tratado de modo mais contundente nos seguintes artigos: “A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”⁶⁰⁴; Introdução à Tradução Portuguesa da *Poética* de Aristóteles⁶⁰⁵; “Arte e Escatologia”⁶⁰⁶; “História e Poesia na Tradição”⁶⁰⁷; “Orfeu, ou

que deles se apossam, como se quisessem experimentar até onde conseguiriam os homens levar adiante um processo de desumanização, que seria apenas o avesso de um processo de deificação. A experiência não falha. No fracasso os homens ficam cientes de que os deuses existem, de que não podem viver sem eles, nem a sua não mais que humana vida – sobretudo, de que não podem viver, contra eles, vida digna de ser vivida”.

⁶⁰² Cf. Eudoro de Sousa (2000). “As Núpcias do Céu e da Terra”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 62.

⁶⁰³ *Idem*, p. 58.

⁶⁰⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 67-95.

⁶⁰⁵ Cf. Aristóteles (1998). *Poética* (tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndice de Eudoro de Sousa). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 13-101, 149-266.

⁶⁰⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Arte e Escatologia”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 153-167.

⁶⁰⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “‘História’ e ‘Poesia’ na Tradição”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 253-255.

Acerca do Conceito da Filosofia Antiga”⁶⁰⁸; “Objectividade Poética”⁶⁰⁹; e “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos”⁶¹⁰; e também no ensaio *Mitologia* já aqui referido diversas vezes. Dos dois últimos artigos mencionados ficou estabelecida a idéia de que a *Poesia* é um sentir excessivo que excessivamente sente a excessividade, cuja manifestação se dá como uma “*diferença na alma*”. Agora bem, se “*diferença na alma*” é expressão relevante no pensar de Eudoro de Sousa sobre a *Poesia*, perpassando com maior ou menor evidência todos estes artigos, isto é indicativo de que deveremos nos deter neste passo de nossa reflexão introdutória para analisá-la mais de perto. Explicitamente, “*diferença na alma*” é expressão que marca o artigo “Arte e Escatologia” como primeira evidência do que seria, para Eudoro de Sousa, aquilo que a *Poesia* diz que a não-poesia não pode dizer⁶¹¹ e de como o faria.

Em “Arte e Escatologia”, Eudoro de Sousa indaga a respeito da essência da obra de arte ou do que faz que a obra de arte seja autenticamente artística. Buscando evitar discussão prolixa sobre cada gênero específico de arte, o que tornaria inviável o seu “*brevíssimo ensaio*”⁶¹², e preservar-se da vaga conceção de arte que, por peculiar indefinição, reúne em inconsistente generalização tudo o que se encontra implicado na representação comum⁶¹³, portanto, sequer a tomando como representação, antes como presentificação, como o veremos, Eudoro de Sousa entende que a todas as artes subjaz um denominador comum: *Poesia*. Assim, estabelece como foco de sua reflexão a *Poesia* de tudo quanto há de artístico numa obra de arte, seja ela qual for. Apenas pela reflexão acerca da *Poesia* assim tomada, conforme Eudoro de Sousa no referido artigo, se tornaria

⁶⁰⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito de Filosofia Antiga”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 129-141.

⁶⁰⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Objectividade Poética”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 323-328.

⁶¹⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 329-337.

⁶¹¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Objectividade Poética”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 324: “Bem certo que, do ponto a que chegamos, nem de longe se avista ainda o fim que de início ficou proposto: ‘poesia não é maneira de dizer o mesmo que não poeticamente poderia ser dito’. Apenas sugerimos que há linguagens poéticas e outras que o não são, mas ainda não reflectimos sobre esse o mesmo que a poesia diz e a não-poesia não pode dizer”.

⁶¹² Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Arte e Escatologia”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 165.

⁶¹³ *Idem*, p. 153.

possível todo e qualquer projeto de Filosofia da Arte, no sentido de um pensamento lógico-discursivo-categorial, que teria como limite uma intuição da sua própria essência, e cujo conteúdo é transcendente ao discurso, mas que a sua apreensão e verificação passariam precisamente pela crítica categorial. Aqui teríamos uma flagrante contradição no pensamento de Eudoro de Sousa, concernente à utilização de procedimentos próprios da especulação intelectual, cuja limitação quanto a temas sutis, como no caso da *Poesia*, mas igualmente nos da Religião e da Mitologia, é acusada por si a todo tempo. Contradição, não fosse o ímpeto característico do pensar eudoriano de levar o pensamento filosófico até ao seu limite, donde se poderia antever o que excederia (e complementaria) a própria Filosofia. Assim, se por um lado a crítica constitui expediente próprio do pensamento analítico, que recolhe de sua vida própria o objeto do seu interesse para o decompor, perscrutar, mensurar, comparar, em símile do que realmente o é, mas dele já afastado pela distância que separa o ser do parecer⁶¹⁴, por outro, deste modo procede Eudoro de Sousa na expectativa de que a negação da negação, no caso, a crítica da crítica, pudesse vertê-la em possível afirmação do que se pretende alcançar, isto é, o intuído na fronteira do pensamento lógico-discursivo-categorial, que para Eudoro de Sousa é a *Poesia*, abrindo o limite para a sua limiaridade.

Para Eudoro de Sousa, dizer que a arte ou a obra de arte é bela e que a beleza ou o belo consiste na categoria estética primeira e por excelência, apenas nos daria um aspeto de toda a veracidade contida numa obra de arte, e, ainda assim, um aspeto pálido, ensombrado e cativo de um círculo vicioso (qualificar o belo pelo prazer e o prazer pelo belo), pois que o conceito de beleza fundamenta-se na idéia de prazer estético, entendido como uma “*certa convulsão de sentimentos e emoções*”⁶¹⁵ ou uma espécie de “*diferença na alma*”⁶¹⁶, experimentada por quem experimenta (e o faz excessivamente) o que há de artístico numa obra de arte, isto é, por quem se sabe intuitiva e efetivamente arrebatado pela experiência da *Poesia*. Neste sentido, “*diferença na alma*” se nos afigura como o primeiro indício de que Eudoro de Sousa se aproxima da compreensão de *Poesia* e de que, por assim o ser, “*diferença na alma*” e *Poesia* constituem incontornável parilha,

⁶¹⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Arte e Escatologia”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 154: para Eudoro de Sousa, analisar “*consiste em ‘exprimir uma coisa em função do que ela não é’*”.

⁶¹⁵ *Idem*, p. 155.

⁶¹⁶ *Idem*, *ibidem*.

como equivalentes também o são *estranheza* e *Mistério*. Mas em que consiste propriamente a “*diferença na alma*” de que fala Eudoro de Sousa?

Entende Eudoro de Sousa que “*diferença na alma*” é sinal de que aquele que a experimenta se situa, no instante da sua experiência, em presença de um encontro seu com uma *sui generis* realidade, indicando na súbita transfiguração da alma sensitiva a própria transfiguração da realidade em radical diferença em relação ao modo em que comumente se mostra à nossa percepção sensível, geralmente subordinada ao pensamento racional e à moralidade hegemônica. E neste sentido, “*diferença na alma*” revela-se como um indício de que, frente à *Poesia* que subjaz na obra de arte, súbito, o mundo se cinde em dois: para aquém, o reino da banalidade, ou do *mesmo*, o que Eudoro de Sousa chama de aquilo que “*aparece como sendo o que parece*”⁶¹⁷; para além, o reino da excecionalidade, ou da *diferença*, ou ainda, mundo daquilo “*que nos aparece como sendo mais do que parece*”⁶¹⁸. Entre um e outro uma intransponível fronteira para as almas que não experimentam senão a igualdade da comum rotina. Aqui também nos deparamos com o tema do *Horizonte*, por nós tratado como cifra do *Mistério*, limite-limiar entre o indiferenciado e originário, por um lado, o envolvente lado de além-*Horizonte*, e os entes diferenciados e originados, por outro, o aquém-*Horizonte* do lado envolvido. Dizer através da *Poesia* – num sentido dita geradora da “*diferença na alma*”, mas noutro gerada por aquela “*diferença*” – o que aparece que é mais do que parece, é tarefa que leva Eudoro de Sousa a revisitar o entendimento acerca do problema da *Poesia* nos antigos, em torno da idéia de *mimesis*, contrapondo-o à concepção romântica do mesmo problema, e assim enunciar o que entende como “*milagre poético*”⁶¹⁹ ou “*mistério da Poesia*”⁶²⁰.

A percepção de um mundo cindido por virtude daquilo que Eudoro de Sousa chamou “*convulsão de sentimentos e emoções*” e “*diferença na alma*”, e que é provocada pela *Poesia* ou que suscita a *Poesia*, todavia, apenas nos oferece uma imagem inaugural do enunciado fundamental de seu referido artigo. De modo que as categorias estéticas do

⁶¹⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Arte e Escatologia”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 156.

⁶¹⁸ *Idem, ibidem.*

⁶¹⁹ *Idem*, p. 158.

⁶²⁰ *Idem, ibidem.*

belo e da beleza, *per se*, embora de grande relevância, não são suficientes se o que efetivamente importa perscrutar é “*o que nos aparece, afinal, através da poesia, que é mais do que parece*”. Aqui Eudoro de Sousa retoma o enunciado do problema da *Poesia* tanto na Antiguidade grega, quanto em pensadores do romantismo alemão. Segundo Eudoro de Sousa, naqueles a *Poesia* é depreciada como *mimesis*, com o agravante de o artista reincidir na imitação do imitado; nestes, o caráter de pura criação é propriamente o motivo principal da reflexão sobre *Poesia*. Recusando tomá-las como concepções contraditórias, embora reconhecendo-as diferentes entre si, e também evitando o que entende ser intransigente em cada uma destas perspectivas, Eudoro de Sousa inclina-se para uma síntese das duas em sua demanda da solução do problema levantado, a lembrar, “*o que nos aparece, afinal, através da poesia, que é mais do que parece*”. Neste sentido, conforme Eudoro de Sousa, esta síntese já é perceptível na teoria da *Poesia* de Aristóteles. Com efeito, Eudoro de Sousa entende que para Aristóteles a *Poesia* é imitação, logo, o poeta imita. Todavia, pela interpretação que Eudoro de Sousa faz do Estagirita, a imitação característica da *Poesia* não é e nem pode ser referente à *natura naturata*, que por sua vez já constitui a imitação da idealidade eterna; antes, diz respeito à própria potência criadora ou *natura naturans*. De modo que se a *Poesia* é *mimesis*, só o pode ser como imitação não dos entes originados, senão da própria origem dos entes. Assim, à indagação fundamental de Eudoro de Sousa acerca de *Poesia* e sob este enfoque, surge um primeiro indício de resposta e que o mitólogo luso-brasileiro concebe como “*milagre poético*”, entendendo por isto um assombroso prodígio que “*consiste em excepcionalmente a própria natureza das coisas se revelar no que banalmente a oculta. Revelação da origem, no originado – eis o mistério da poesia, que é o mistério de toda a arte*”⁶²¹.

Captar e exprimir o que há-de ser este “*mistério da poesia*” é, decerto, tarefa que se não cumpre apenas pelo pensamento lógico-discursivo ou, não podendo evitá-lo, sem o risco do silêncio que só é e só pode ser discursividade significativa noutro regime de conhecimento. Tampouco mediante a exclusiva categoria do belo. Por isso, em “*Arte e Escatologia*”, Eudoro de Sousa invoca e desenvolve duas outras categorias estético-religiosas: mistério e símbolo. Para Eudoro de Sousa, habitualmente, a palavra mistério é tomada como representação da tenebrosidade, daquilo que, sendo obscuro e indefinido é

⁶²¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “*Arte e Escatologia*”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p.158.

repelido pelo pensamento concetual. Porém, se experimentado de outro ponto de vista, e aqui Eudoro de Sousa se refere à percepção e consciência mito-religiosa, o *mistério* passa de trevas para luz que tange as cordas da sensibilidade e da emoção, arrancando de tudo quanto é obscuro nas obras e nos atos artísticos todo o universo insuspeito pelo pensamento racional. Daí Eudoro de Sousa conceber o *mistério* na *Poesia* como desvelamento ou revelação da origem/verdade das coisas. Neste sentido, a obscuridade do *Mistério* na *Poesia* volve-se iluminação⁶²².

Retornando à idéia da cisão do mundo em aparência e essência ou em reino da banalidade e reino da excepcionalidade, cuja “*convulsão de sentimentos e emoções*” provocada por toda a obra de arte expõe, Eudoro de Sousa afirma que, além de portar ou mesmo constituir um *Mistério*, ou a revelação deste *Mistério*, a *Poesia* também é simbólica em seu poder de reunificação do que se encontra em regime de cisão (banalidade e excepcionalidade). Eis, portanto, a terceira categoria destacada por Eudoro de Sousa a propósito da *Poesia*: o símbolo, adstrito à noção de revelação. Mas deixaremos para considerar esta categoria num segmento específico deste capítulo, contrastando-o com a alegoria como categoria própria do pensamento intelectual aplicado à análise da obra de arte.

Poesia é, pois, revelação. Um ignoto vindo de fora do “*homem humano*” e que nele se manifesta despertando a mais íntima intimidade humana do sonambulismo em que vive na vida experimentada comumente. E de assim o ser, também a *Poesia* é um modo pelo qual a *Repetição* se manifesta. Não nos olvidemos do que no capítulo anterior ficou dito acerca da *Repetição*, isto é, que a *Repetição* consiste numa revelação ou recorrência, espontânea ou ritualmente dirigida, de uma *sui generis* experiência de transbordamento do originário e informe “*sem fundo*” ou da *Excessividade Caótica*

⁶²² - Esta abordagem de Eudoro de Sousa acerca de trevas e luzes em torno de sua concepção de *Mistério* se aproxima, em alguns aspectos, das teses do também mitólogo Joseph Campbell, segundo as quais, sendo a iluminação “*o reconhecimento da eternidade em meio às coisas*”, tanto a arte constitui um fenômeno através do qual o Ser Original ou a própria “*energia original*” responsável pela criação que produziu o mundo manifesta-se na fragmentação do tempo, quanto “*verdadeiro artista é aquele que aprendeu a reconhecer e a expressar o que Joyce chamou de ‘radiância’ de todas as coisas como epifania ou revelação da sua verdade*”. Cf. Joseph Campbell (1995). *O Poder do Mito* (com Bill Moyers; organização de Betty Sue Flowers, tradução de Carlos Felipe Moisés). São Paulo: Editora Palas Athena, p. 172.

através das formas e das coisas determinadas pela volição e consciência do homem apenas humano e esvaziado de divindade, ele próprio, o homem, feito coisa humana; e por isso possibilidade de abertura trans-humana por onde irrompe o transbordar. Ou ainda, superabundância da *Origem* dos entes originados manifesta através da dissolução da determinação das coisas e do homem tomados como objetos de cognição lógico-discursiva. É o irromper da “*diferença na alma*”, expressão pela qual Eudoro de Sousa significa o súbito e possessor assalto da desmesurada e ignota potência originária na superfície serena da intelecção formal mantenedora da operacionalidade da Filosofia e das Ciências comumente consideradas, causando a falência deste mesmo conhecimento intelectual em sua malfadada tentativa de constituição de sentido para esta inominável ocorrência repetida de quando em quando, em raros momentos de distração, loucura, experiência mística e ... na *Poesia*.

Por conseguinte, tanto a *Repetição* como a *Poesia* também constituem *Mistério* se por *Mistério* entendermos, como o estamos fazendo, o homem (e o seu mundo) subitamente aberto à arrebatadora experiência do inefável vinda de fora de sua atualidade antropocêntrica (o seu pensar e o seu querer), bem como o inefável que ao homem excede se manifestando ao e no homem, isto é, a experiência incomum e superlativa expressa em *estranheza* referentemente à comum e quotidiana experiência da vida, pela qual se dá, e assim o afirma Eudoro de Sousa, o “*diálogo entre a sensibilidade da natureza (ou sensibilidade humana, aberta para a natureza) e a natureza da sensibilidade (ou natureza que se abre para a sensibilidade humana)*”⁶²³. Neste sentido, a experiência do *Mistério* ou o *Mistério* compreendido como experiência significa: a experiência do homem no mundo originado de onde se vislumbra num fulgor de relâmpago a riscar o céu de aquém-*Horizonte* a oculta *Origem* de (ou em) todo originado, não como uma aparência do que quer que seja, senão como uma “*aparição do que nunca vira em seu redor*”⁶²⁴, ou como um prenúncio de acesso ao além-*Horizonte* para o aquém-*Horizonte*, causando uma “*diferença na alma*” ou um sentimento de “*estranheza*” naquele que a experimenta. Aqui se manifesta uma triangulação íntima e incontornável, pela qual a compreensão da *Poesia* exige a compreensão do *Mistério* e da *Repetição*, bem como a compreensão de cada um

⁶²³ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 82, 83. Cf. também: *idem*, p. 102.

⁶²⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 41.

destes últimos reivindica a dos demais “vértices” da triangulação. E a idéia-chave ou cifra que nos conduz pelos labirintos da cognição que aos três envolve indissolivelmente, e assim o temos considerado nos parágrafos anteriores, bem como nos capítulos anteriores, é a concepção eudoriana de “*diferença na alma*”.

Considerando o significado de “*diferença na alma*”, noção já implicada, segundo o jovem Eudoro de Sousa de “Arte e Escatologia”, nas categorias estéticas da beleza e do mistério⁶²⁵ (mas também através da noção de *Símbolo*, como será tratado adiante), e mais tarde tomada como o único caminho para a compreensão da “*linguagem que falam aqueles testemunhos de uma realidade que transcende a história entendida como o saber da presença do presente*”⁶²⁶, dizíamos, é através desta consideração de “*diferença na alma*” que Eudoro de Sousa pensa a *Poesia*. E o faz de modo decisivo no que diz respeito ao nosso estudo acerca do seu pensamento e do lugar que aí a *Poesia* ocupa como revelação da *Origem* no originado. Com efeito, em artigo em que comenta a preleção do filósofo alemão Martin Heidegger, “A Coisa”, numa evidente sugestão de que o tema da *Poesia* em seu pensamento melhor se esclarece no diálogo com Heidegger (e também, como o veremos na altura própria, com outro filósofo alemão, Schelling), afirma Eudoro de Sousa que a (...) “*Poesia é a única maneira de tentar dizer o inefável, a única maneira de lidar, não com o que, de qualquer modo, não temos o direito de dizer, mas com o que temos direito e dever de dizer, como possa ser dito. Inefável é só o que ninguém pode dizer, de modo como todos dizem o que podem. Para isso a poesia se destina, para isso a poesia existe, o falar que cria a sua linguagem à medida que prossegue falando. Poesia é contínua invenção de linguagem, por uma linguagem que se julga já estar feita e bem feita, acabada e morta, sepultada na gramática e nos dicionários. A linguagem da poesia é fieri, não factum. E sempre e de cada vez um vir a ser*”⁶²⁷. Na afirmação, Eudoro de Sousa deixa patente quer o seu entendimento acerca do que é a *Poesia*, como esta

⁶²⁵ Grafamos propositalmente a palavra “mistério” com “m” minúsculo, palavra oriunda do referido ensaio em que aparece como categoria estética (“Arte e Escatologia”), para diferenciá-la do *Mistério* com “m” maiúsculo que, em nosso estudo, consiste numa concepção fundamental do pensamento de Eudoro de Sousa, todavia, não tomada exatamente como uma categoria definida, antes como expressão aproximada de uma *sui generis* experiência, cujo alcance compreensivo por via intelectual não é possível senão recorrendo a cifras no sentido em que aqui as estamos entendendo e que foi exposto na introdução do primeiro capítulo.

⁶²⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 35, 36.

⁶²⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger*. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 155, 156.

introdução sumariamente pretende dizer, quer o papel e a relevância que a *Poesia* desempenha e tem no drama humano (ou mais-que-humano) pelo qual se dá a radical metamorfose do mundo feito coisa humana e do homem feito coisa mundana, em ambos os casos cativos, homem e mundo, do que Eudoro de Sousa chama de “*encantamento coisístico*”, revertendo o ocultamento ou o exílio do divino ou da sagrada *Origem* em apoteótica fulguração de uma verdade “*desumana*” ou “*trans-humana*” na própria experiência humana, embora transfigurada.

Assim, o objetivo deste capítulo não é tanto dizer o que a *Poesia* é no pensamento de Eudoro de Sousa, embora fazê-lo seja incontornável. Mas a exposição inevitável do em que consiste a *Poesia* para Eudoro de Sousa estará aqui explicitamente subjugada ao contexto do que ficou dito acerca de *Mistério* e *Repetição*, tomando-a como a experiência humana em que mais propriamente se faz reflexo o fulgor excessivo de ambos. De modo que as perguntas fundamentais, cuja tentativa de resposta orientarão o desenvolvimento deste capítulo sobre *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa, acusando o seu real objetivo, bem como já anunciando a discussão que enformará o derradeiro capítulo, sobre *História* e *trans-historicidade*, deverão ser: por que e como a *Poesia* é considerada por Eudoro de Sousa (...) “*a única maneira de tentar dizer o inefável, a única maneira de lidar, não com o que, de qualquer modo, não temos o direito de dizer, mas com o que temos direito e dever de dizer, como possa ser dito*”⁶²⁸? As presumidas respostas às questões fundamentais deste capítulo nos exigirão um atento percurso a configurar a sua própria estrutura expositiva, que assim estará urdida:

- 1 – Introdução;
- 2 – Aparente ambivalência da *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa;
- 3 – Sensibilidade e Intelectualidade: *Poesia*, Religião e Natureza;
- 4 – *Poesia*, Mito e Mitologia;

⁶²⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger. In: Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 155.

5 - *Poesia* e Símbolo;

6 – Divina Possessão do Homem *Trans-Humano*: Distraídos, Marginalizados e Loucos;

7 - Filosofia e *Poesia* no Pensamento de Eudoro de Sousa e de María Zambrano: O Horizonte da Complementaridade.

8 – A *Poesia* no Pensamento de Eudoro de Sousa.

2 – Aparente ambivalência em Torno da *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa

Voltemos a um assunto apenas tangenciado, embora de modo significativo, nos dois primeiros capítulos e que agora encontra o seu lugar próprio: uma aparente e inicial ambivalência em torno da concepção eudoriana de *Poesia*. Insistimos nos dois adjetivos, sobretudo no primeiro (“aparente”), por entendermos que para Eudoro de Sousa, desde o princípio de suas considerações acerca da *Poesia*, que remonta, pelo menos, aos anos 40 do século XX, até às suas derradeiras obras publicadas, está claro e decidido o seu sentido em favor da afirmação de que é a *Poesia* revelação da *Origem* no originado⁶²⁹ e, portanto, dizer mistérico acerca do *Mistério*⁶³⁰. Tanto no capítulo sobre o *Mistério*, em seu segmento “*Origem* ou Princípio Originário”, como no capítulo acerca da *Repetição*, quando discutimos o drama ritual como um dos modos pelo qual Eudoro de Sousa diz a *Repetição*, ficou a suspeição de que a *Poesia*, quando íntima e estritamente associada à palavra, oral ou escrita, e por isso tomada como aquilo que Eudoro de Sousa considera

⁶²⁹ Comentando o problema da precedência do mito em relação ao rito, ou vice-versa, Eudoro de Sousa acusa a contra-senso do que indica em “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”, uma significativa semelhança entre o rito sem a mediação da palavra e a *Poesia*, ainda que nesta a palavra possa ser a sua forma mais evidente. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 23: (...) “diria que um ritual comprovadamente desligado de qualquer mito, bem pode ser, ele mesmo, por si e em si mesmo, o mítico expresso em atos que dispensam a mediação da palavra, o que, aliás, muito compreensível se torna, por analogia com as artes. Só a poesia é linguagem em sua expressividade original”.

⁶³⁰ - Pensando num primeiro momento o mito como expressão própria do *Mistério*, assinala Eudoro de Sousa uma ambivalente relação entre mítico e *Poesia*. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 21: “Não nos detêm eventualidades insólitas, nem mesmo as que podem beirar o absurdo. Em primeiro (e talvez único) lugar: que à existência histórica tenham vindo culturas inegavelmente adversas ao seu mito, nas quais, por conseguinte, ao ‘mítico’ se contrapõe o ‘lógico’ e ao mito se opõe uma verdade tanto mais verdadeira, quanto menos comprometida com o tão muito ou tão pouco mítico que lhe oferece a poesia, em qualquer de suas dimensões artísticas”.

ser o “ ‘pecado original’ da cultura grega”⁶³¹ pelos motivos já expostos, estaria na contra-mão da fulgurante experiência que temos chamado de *Mistério e Repetição*. Assim considerado, estamos diante de um problema, de cuja solução incontornável e agora já inadiável depende o avançar de nossa reflexão em torno do porquê e do como a *Poesia* assoma no pensamento de Eudoro de Sousa como “a única maneira de tentar dizer o inefável”⁶³². E igualmente do como e por que é enunciada pelo pensador significando o *Mistério* da revelação da *Origem*/verdade das coisas nas próprias coisas metamorfoseadas em “coisas” já não apenas “coisas”, isto é, nas coisas feitas símbolos. Ainda que, aposto a esta suspeita, também nos dois primeiros capítulos seja anunciada para momento oportuno⁶³³ conceber a *Poesia* como o reverso do que seria considerado afastamento referentemente à originária *Noite* de além-*Horizonte*, isto é, distanciamento daquilo a respeito do qual canta o poeta Álvaro de Campos como a sua silenciosa e discretíssima aparição à maneira de uma “diferença na alma”, a abordagem ali ressaltada é aquela em que a poesia⁶³⁴ não é mais que o primeiro ato de um drama de dessacralização do mundo e do homem, pelo qual os deuses teriam se ausentado de sua convivência com os homens no mundo, e que, portanto, a unidade originária se teria fragmentado em estilhaços originados e separados entre si. De todo modo, em ambos os casos em que a *Poesia* constitui, numa das aceções em que ocorre no pensamento de Eudoro de Sousa, um primeiro indício do crepúsculo que, feito em seguida noite comum ou noite não cosmogônica em que a *Origem* de tudo o que é originado se oculta e se silencia, olvidada por um dizer que se vai cada vez mais intelectualizando até ao extremo nas codificações filosófica e científica, o artigo fundamental é, incontornavelmente, “A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”.

No referido artigo, pensando o trânsito entre modos ou graus de consciência religiosa, isto é, passagem de um regime de consciência noturna acerca do inominado e

⁶³¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 83.

⁶³² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger*. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 155.

⁶³³ Precisamente este em que estamos ao escrevermos estas linhas.

⁶³⁴ Aqui grafamos deliberadamente a palavra “poesia” com “p” minúsculo, assim como antes o fizemos para “natureza” com “n” minúsculo e também para “mito” com “m” minúsculo, distintos das suas respetivas homógrafas com letras maiúsculas, para diferenciá-la da *Poesia* com a inicial maiúscula entendida por Eudoro de Sousa como revelação do *Mistério*, bem como ocorrência da *Repetição*.

inominável sagrado para uma diurna consciência dos deuses nomeados e cognominados⁶³⁵, trânsito experimentado como profunda crise religiosa solucionada com a chamada “*reforma homérica*”, Eudoro de Sousa parece ressaltar na poesia, tomada como vetor da transformação ou onde mais o trânsito se dá a ver, o aspeto de artifício humano desempenhado como um “profano” e redutor nomear do inominável, significando com isto a alegorização intelectual da existência. Este expediente é caracterizado mais tarde por Eudoro de Sousa, em *História e Mito*, como “*fantasia de uma inteligibilidade delirante que procura penetrar o impenetrável, esgotar o inexaurível, falar do inefável*”⁶³⁶, e pelo qual, desde um ponto de vista histórico, da primordial sacralidade da existência celebrada no drama ritual o homem se foi distanciando até pretender afirmar-se a si próprio como ser autárquico ao decretar por artifício intelectual o completo exílio dos deuses⁶³⁷. Não nos esqueçamos do que anteriormente foi dito sobre a alegoria e o alegórico, isto é, que ambos os termos dizem respeito ao universo da representação, próprio do saber intelectual, mas longe da aparição sem mediação que caracteriza a *Repetição*, em que a alegoria (e por conseguinte o seu derivado “alegórico”) consiste em querer dizer outra coisa que não aquela que fica expressa. Ou ainda: um procedimento de cognição intelectual no qual o particular apenas significa o universal, sem sê-lo, e que pressupõe “*a anterioridade lógica de uma teoria portadora do sentido*”⁶³⁸ para a qual a alegoria aponta em seu empenho de se fazer compreensível. Expediente, portanto, em que se encontram irremediavelmente cindidos o dizer e a “coisa” dita (ou o que é dito no dizer). No caso da aurora da poesia, mais no sentido de seu início (ou começo) do que de sua *Origem*, a cisão entre o indireto dizer poético e aquilo que diretamente fulgurava no drama-ritual.

⁶³⁵ Ou passagem da consciência pré-helênica, em que dançando se sabia a presença dos deuses e/ou em que a presença dos deuses era garantida pela ritual dança dos iniciados em seus mistérios, à consciência grega apolínea caracterizada pela teorese.

⁶³⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 57.

⁶³⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 141: “*Sobrepõem-se na verticalidade da consciência, e por isso se alinham na horizontalidade da história, as expressões do mesmo anseio por um saber acerca de Deus ou dos deuses – que, na Grécia Antiga, o mesmo é que um saber acerca do Universo e do Homem. Primeiro, a do silente gesto do drama ritual; depois, a da música, melodiosa sonoridade daquele gesto; depois, a da poesia, pelo ritmo unida ainda, se bem que já distante, ao rito primevo; por fim, a do verbo que, como o mocho de Atena, ‘no crepúsculo ensaia o seu primeiro voo solitário’*”.

⁶³⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Duas Perspectivas da Helenidade. Filologia Clássica e Filologia Romântica”. In: *A Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 53.

Libertação do mito referentemente ao rito do qual primariamente estava indissociado no drama ritual⁶³⁹ é modo como Eudoro de Sousa primeiramente considera a poesia no artigo que estamos analisando, muito possivelmente para enfatizar a solução que pretendeu ter encontrado para o problema da *Poesia* (veremos em seguida ser resolvido mediante a tese da *complementaridade*) e que nos põe, efetivamente, no encalço das respostas às perguntas que enformam este capítulo. E aqui o termo derivado de Liberdade não é empregue senão de modo depreciativo, porque a “*libertação*” como feito atribuído à poesia, neste caso, tem a conotação de um processual e incontido olvido pelo qual no ritmo poético já não mais se expressará a euritmia cósmica imitada pelos dançarinos iniciados e em êxtase, que trazia a ou que era a própria presença do sagrado no mundo e entre os homens, ou ainda, que era despertado no mais profundo e abscôndito de cada um e de todos os homens iniciados. Neste sentido, estaríamos diante de uma catastrófica aceção em que a poesia é considerada num primeiro momento por Eudoro de Sousa: cisão da unidade original ou separação entre ação e conhecimento indissolúveis em “tempos” ante-históricos. Assim pensada, a poesia leva a marca do que ficou dito sobre a ruína hominizada do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* e, por força do triângulo mítico constituir cifra pela qual Eudoro de Sousa diz o *Mistério*, e este, por sua vez, ser o revelado na revelação da *Poesia*, como afirmado na introdução do corrente capítulo, a catastrófica aceção de poesia deixa exposta uma flagrante contradição que cumpre solucionar. Constituindo objetivo declarado do autor do artigo em apreciação (...) “*resolver o problema do necessário trânsito do culto à poesia; noutros termos: o problema da génese poética da mitologia*”⁶⁴⁰, em evidente demonstração da coetaneidade de Mitologia e poesia, e tomando a Mitologia como o dizer próprio do mistério do

⁶³⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 68: ao comentar o desenvolvimento histórico de todos os mitos que germinaram no mundo Antigo, afirma Eudoro de Sousa que (...) “*na origem, um culto, no qual, o mito se não distingue do rito – no meio, cisão da unidade original, e libertação do mito, pela poesia –, no fim, regresso do mito, poeticamente relatado e filosoficamente interpretado, ao mesmo rito, que nunca deixara de ser celebrado. Estes três momentos são bem conhecidos na história da religião grega, onde é costume designá-los respectivamente por religião pré-helénica, reforma de Homero e sincretismo helenístico*”. Cf. também: *idem*, pp. 68-69: “*Mito e rito aparecem, aqui, como dois aspectos do mesmo fenómeno: o rito, como mito em actos, o mito, como rito em imagens. No drama, que é, por assim dizer, a viva substância da consciência religiosa, as imagens aderem intimamente aos actos; e, de tal maneira, que, acto e imagem, podem ser considerados como dois pólos – o anímico e o corpóreo –, do mesmo ser vivente: o mito é corpo do rito, o rito é alma do mito, o composto é drama ritual, unitivo, pelo qual os deuses são presentes aos homens e os homens conhecem a presença dos deuses*”.

⁶⁴⁰ *Idem*, p. 68.

surgimento do mundo, agora combinando tal perspectiva com o seu pensamento em *Mitologia*, ou a *Poesia* é, como entende Eudoro de Sousa no artigo “A Coisa, de Martin Heidegger”, abertura por onde irrompe o impensado e impensável (desde um ponto de vista lógico-discursivo), ou, ao contrário, a própria impossibilidade de o homem acedê-lo, portanto, a sua impossibilidade.

Com efeito, é considerando preliminarmente as teogonias de Homero e Hesíodo, como o faz Heródoto em sua *História*⁶⁴¹, isto é, teogonias no sentido de prosa poética acerca da geração e vida dos deuses e dos heróis, significando deste modo que os épicos criaram a mitologia grega ao nomear os deuses, dizíamos, é considerando as teogonias de Homero e Hesíodo, que Eudoro de Sousa entende ser na poesia que se deve procurar a origem da Mitologia, já transcendendo em sua reflexão delimitações de tempo e espaço, como no caso do que se diz da Grécia e de sua chamada Antiguidade a respeito de seus mitos. A poesia constituiria, assim, artifício que, empregado pelos jônios distantes de sua terra natal⁶⁴², teria instituído na Grécia um novo modo de consciência religiosa em que a Mitologia seria a expressão própria, embora no sentido do que atrás chamamos com Eudoro de Sousa de “*biografia dos deuses*” em oposição à *tanathografia do divino* geradora de homem e mundo. Antes da poesia cantada na epopéia e na teogonia, silente estava o primeiro grau de consciência religiosa, momento fenomenológico da religião grega em que a divindade sem nome, permanecia indissolivelmente ligada à ação ritual; com a poesia e depois do aparecimento da poesia, neste sentido concebida, libertação da consciência religiosa quanto ao liame que unia imagens míticas e atos rituais. Doravante, os mitos libertos dos atos rituais só persistiriam através da poesia como pálida lembrança

⁶⁴¹ Esta perspectiva, *mutatis mutandis*, nos deixa alerta para a promissora fecundidade de se especular acerca da intimidade entre *História* e *Poesia*, como será a nossa intenção no próximo capítulo, mesmo que o pensamento de Eudoro de Sousa corra em sentido contrário.

⁶⁴² Cf. Eudoro de Sousa (2000). “A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 78, 79: “Na Jónia distante, em compensação [referentemente à metrópole, onde a terra-mátria estava prenhe da presença do numinoso em seus locais sagrados], ou, talvez, em vista de tal compensação, os vivos não ficavam, aqui e agora, junto às moradas dos entes demoníacos, nem tão agrilhoados a este ou aquele lugar, que não pudessem pertencer à Grécia inteira. Da terra, separava-o o mar; à terra ligava-o ainda o mesmo céu. No céu, porém, a luz diurna apaga todas as diferenças; e a obscuridade nocturna revela, sobre a terrena variedade local, o uno firmamento. Assim, na epopeia, a esparsa divindade pelásgica irá subindo as vertentes do Olimpo, e adunando até ao trono de Zeus, além das nuvens”

se comparada à anterior ação dramática preterida⁶⁴³, o que leva Eudoro de Sousa a considerar que a Mitologia nasceu poeticamente e a poesia mitologicamente por uma metamorfose da consciência religiosa despotenciadora da unidade originária em que deuses e homens, ainda indistintos, participavam da celebração dramática. Do mesmo modo, a tese da “libertação poética dos mitos” induz o mitólogo luso-brasileiro a entender que o primeiro poeta também foi o primeiro mitólogo, no sentido de que foi “*o primeiro que disse, ou cantou, certa realidade outrora con-sentida e con-vivida por todos os participantes num drama ritual*”⁶⁴⁴. Nesta aceção, insistimos, a poesia mais oculta ou silencia do que revela e diz a originária *Origem* de todos os originados, passando ao largo do que anteriormente afirmamos acerca de *Mistério e Repetição*.

Assim o seria, não fosse logo se desvanecer a aparência (e apenas aparência, ressaltamos ainda uma vez) sugerida neste sentido de poesia, dando lugar a outra conceção de *Poesia*, agora sim, esta como a aceção própria de Eudoro de Sousa a seu respeito, em conformidade com o que afirmamos na introdução do capítulo, e que podemos preliminarmente entender, e assim o faz Eudoro de Sousa em “A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”, como um dizer não indiferente ao que se diz (uma expressão não desafeiçoada ao que é expresso) ou um dizer (expressão) em que não foi abolida a primitiva forma de consciência religiosa, tampouco limitada à sua longínqua, pálida e esvaziada lembrança, mantendo-se a perenidade viva daquela matriz originária. Do mesmo modo como nem o mito, nem a Mitologia constituem relatos pelos quais sabemos das histórias dos deuses, sendo antes uma cognição e um dizer que conhece e presentifica o *Mistério* do surgimento do mundo e dos entes intramundanos por deicídio originário, a *Poesia*, coetânea do aparecimento da Mitologia, também não se limita a artifício humano que, ao nomear o anteriormente inominado, pretende lançar sobre os entes diferenciados e sobre o que antes destes entes constituía indiferenciada sacralidade, a diurna luz da explicação intelectualizada. Quer a Mitologia, quer a poesia assim

⁶⁴³ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 79: “Quando perguntamos: – Que podia o emigrante grego levar consigo através dos mares? – nunca estaremos tão próximos da problemática origem simultânea da poesia e da mitologia homéricas. A tal pergunta respondemos nós: com o expedicionário grego, atravessaram o mar Jónio, mitos libertos de ritos – a lembrança de uma realidade, que foi a de certas imagens, outrora aderentes a certos actos”.

⁶⁴⁴ *Idem*, p. 80.

consideradas, isto é, como biografia dos deuses, a primeira, e primeira tentativa de explicitação racional de realidades anteriores à racionalidade, a segunda, não são senão decorrências de um pensamento afeito ao pendor alegórico, julgando ver, embora equivocadamente, segundo Eudoro de Sousa, no que não é e apenas representa, o que essencialmente é e não admite qualquer representação. E assim como o exegeta alegorizante do mito supõe que este é máscara⁶⁴⁵, no sentido do não-real atrás do qual se esconde o Real, compreender alegoricamente a *Poesia* é reduzi-la a artifício humano que, não sabendo e não podendo trazer o ou levar ao que é efetivamente o Real, por astúcias, floreios e ludíbrios técnicos e intelectuais, dissimula a atenção⁶⁴⁶ de quem, sem qualquer interesse senão movido por amor à verdade, excessivamente sente e, através deste sentir excessivo, pretende saber (sem saber que pretende) o que é a *Poesia* e aquilo de que a *Poesia* é manifestação. Deste modo, como afirmado anteriormente, nem de longe a *Poesia* pode ser tomada apenas como sinal de um afastamento humano com relação ao divino, ou ocultamento da *Origem* no verbo do originado à maneira de um “*pecado original*”. Tampouco a Mitologia. Antes o contrário, isto é, ambas têm o condão de trazer-nos à presença da divina *Origem* ou trazê-la à nossa presença. Isto porque tanto a *Poesia* quanto a Mitologia têm a sua ambiência própria não na racionalidade discricionária que mede, compara, caracteriza, afirma e refuta, desde um ponto de vista crítico, o que caracteriza o homem apenas humano, mas na sensibilidade.

3 - Sensibilidade e Intelectualidade: Poesia, Religião e Natureza

Atrás dissemos que para Eudoro de Sousa a *Poesia*, ecoando o poeta Álvaro de Campos, embora com palavras próprias, consiste em “*sentir excessivamente a suma excessividade*”⁶⁴⁷. Significa isto que este sentir próprio da *Poesia*, assim como o que nela é sentido, nem se exaure no sentir, no sentimento e na sensibilidade comumente

⁶⁴⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 54.

⁶⁴⁶ Mais adiante, no segmento “Divina Possessão do Homem Trans-Humano: Distraídos, Marginalizados e Loucos”, veremos que, para Eudoro de Sousa, a atenção do autêntico poeta é distração desde o ponto de vista do saber lógico-discursivo, e que apenas pode ser considerada atenção ou concentração sob uma mirada que excede o que Eudoro de Sousa chama de *horizonte da objetividade*.

⁶⁴⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 333.

experimentados, por força de sua excessividade que a tudo excede, nem, muito menos, na inteligibilidade, que por natureza é seletiva e por assim o ser só faz afirmações proferindo também negações, isto é, deixando de fora de si o que lhe excede⁶⁴⁸. Assim o compreende Eudoro de Sousa em *História e Mito* ao dizer que o pensar alegorizante do racionalista, não alcançando o sensível que lhe excede, mas que de algum inconfessável modo sabe haver, isto é, aquilo que por ele, o racionalista, não pode ser concetualizado por não ser concetualizável, dele procura a todo custo se alijar como fardo inútil⁶⁴⁹. Esta perspectiva está em perfeita convergência com o que foi dito acerca da poesia (com “p” minúsculo) no sentido de esta evidenciar um primeiro ato que, pela palavra tendente a seguir no redutor caminho da teorese e de sua inseparável alegorese, os homens baniram de seu mundo exclusivamente humano a sacralidade sensivelmente conhecida e celebrada, embora não nomeada, no drama ritual. Por outro lado, todavia, o que é ressaltado ainda na mesma passagem de *História e Mito* que agora comentamos, em sua continuação, não pode ser mais divergente da provocante acepção alegórica da poesia, que Eudoro de Sousa não professa, mas que reconhecemos no dizer do pensador, ainda que negativamente, e utilizamos como recurso argumentativo, pois que é propriamente a *Poesia* (os poetas praticantes e/ou os seus admiradores), conforme Eudoro de Sousa, quem recolherá esta inexaurível sensibilidade como a “*leveza do ar que respiram*”⁶⁵⁰. Mas em que consiste, no pensamento de Eudoro de Sousa, a sensibilidade que é a ambiência própria da *Poesia*? A resposta a esta interpelação movida pela reflexão acerca do sentido de *Poesia* no pensamento do mitólogo luso-brasileiro (e do porquê e do como a *Poesia* por ele é considerada o dizer próprio do inefável) nos conduzirá de volta a temas já tratados de modo conjugado entre si no capítulo sobre o *Mistério*, como o são o Mito, a Mitologia e a *Natureza*, triedro cujo acréscimo que agora fazemos de Religião e de *Poesia*, perfaz convergência que justificará mais adiante um importante parêntesis em nossa reflexão sobre o pensamento de Eudoro de Sousa para flagrar uma incontornável matriz de seu pensamento: Schelling.

⁶⁴⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 59: “A razão-seletiva (nem era possível que o não fosse) suscita, indubitavelmente, o progresso das ciências da natureza ‘natural’ e da natureza ‘humana’. Mas também não recai sombra de dúvidas em que semelhante progresso provenha da seleção, cuja face oposta é a exclusão”.

⁶⁴⁹ *Idem*, p. 42: (...) “um conceito delimita à exaustão, reserva, guarda o ‘lugar’ exausto, o abstrato, aquele de onde se expulsa tudo o que nele havia de sensível”.

⁶⁵⁰ *Idem*, p. 54.

Por agora, sigamos na senda da sensibilidade. Eudoro de Sousa identifica a sensibilidade como sendo o e estando no pólo oposto à intelectualidade e, desde o seu *locus* de oposição, constituindo a “*ambiência natural da religião e ambiência religiosa da natureza*”⁶⁵¹, ambas, *Natureza* e *Religião*, inexauríveis naquilo a que fazem referência, e como tal desprezadas pela intelectualidade que insiste numa suposta e teórica religião da natureza, limitadora da *Natureza*, e igualmente numa natureza exausta pela alegorese. Ser ambiência própria de uma e de outra, faz da sensibilidade inelutável convergência entre *Religião* e *Natureza*, isto é, misteriosa força que reúne as “*duas metades de uma coisa só*”⁶⁵², as duas esfinges (*Religião* e *Natureza*) envoltas em e manifestando o mesmo *Mistério*, postadas uma diante da outra, esfinges que não são senão o lado de dentro e o lado de fora ou o invisível e o visível de uma mesma realidade excessiva e cuja linguagem própria é o mito, na proporção pela qual se diz que o mito está para a sensibilidade, afeita à “*diferença na alma*”, assim como para a inteligibilidade está a Ciência.

Do que fala o mito o vimos no capítulo sobre o *Mistério*, mas também naquele outro, sobre a *Repetição*. Relembremos. Mito como expressão do *Impulso Mítico*, abismo de onde prorrompe todo mito, é sempre expressão do *Mistério* de que *Natureza* é uma face e *Religião* outra, ambas reveladoras e manifestações do *passado Outrora* e do *passado Lonjura*, inalcançável por um intelecto discursivo, mas que irrompe em esporádicos espasmos ou fulgurações fortuitas no campo de atuação intelectual, sem que este o alcance. Todavia, nem a *Natureza*, nem a *Religião* são aqui tomadas em seu sentido habitual. Nem a *Natureza* é a *natura naturata*, objetivação humana do mundo e dos entes mundanos, no sentido de dominação humana que a hominiza para o seu desfrute utilitário; tampouco o é a natureza “sobrenatural” dos que sentem qualquer vaga nostalgia da *Natureza*, não sendo esta “sobrenatureza” nenhuma *Natureza*, senão uma “*parte da negação da Natureza*”⁶⁵³ ou uma natureza “*natural*”⁶⁵⁴, que é a própria projeção do homem. Nem a *Religião* é, como depreciativamente o pretende o positivismo, a primeira atitude mental do homem, da qual a Metafísica seria a segunda e a Ciência a derradeira e

⁶⁵¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 53.

⁶⁵² *Idem*, p. 35.

⁶⁵³ *Idem*, 49. A *Natureza* grafada com letra maiúscula e em itálico não se encontra no texto original de Eudoro de Sousa, mas optamos por assim a grafar em conformidade com a diferenciação que temos feito entre natureza, no sentido de *natura naturata*, e *Natureza*, no sentido de *natura naturans*.

⁶⁵⁴ *Idem*, *ibidem*.

definitiva. E o que atrás foi dito, por conta nossa, acerca da identidade entre *Natureza* do Mito e Mito da *Natureza* (no capítulo sobre o *Mistério*), aqui é, *expressis verbis*, próprio para caraterizar a identidade entre *Natureza* e Religião (*Natureza da Religião* e *Religião da Natureza*), embora apenas efetiva no que Eudoro de Sousa chama de *presença do passado*, como a duplicação unitiva ou convergente do mesmo *Mistério*, que faz da Religião um dizer (e/ou agir, considerando o seu aspeto cultural) acerca do que é a *Natureza*, e da *Natureza* o ser que é dito no dizer (e/ou agir) da Religião.

Com efeito, para Eudoro de Sousa a Religião religa o homem ao que ele tende a desligar-se, isto é, à sensibilidade inexaurível ou àquilo que na ou através da Religião é sentido excessivamente. Diga-se, ainda, da Religião, que religando o homem ao mais-que-humano que a ele envolve desde o além-*Horizonte*, ontem e hoje, na presença do passado e na presença do presente, ela é prolongação do *Antiquíssimo* ou do *Outrora* no presente, ainda que a hegemonia do presente recaia sobre a intelegibilidade, distinta da Religião em que impera a sensibilidade. E ainda: que Religião é convergência em que se encontram a *presença do passado* e a *presença do presente*; por seu turno, a *Natureza*, já assim o dissemos, é o *Mistério* da inexaurível sensibilidade, como o *Mistério* é o “*diálogo entre a sensibilidade da natureza (ou sensibilidade humana, aberta para a natureza) e a natureza da sensibilidade (ou natureza que se abre para a sensibilidade humana)*”⁶⁵⁵. E isto constitui o que Eudoro de Sousa chama de desumanização e disponibilidade à “*invocação desencantatória do passado ausente*”⁶⁵⁶, também nomeado pelo pensador através dos vocábulos *Origem*, *Outrora*, *Lonjura*, *Antiquíssimo*, *Além-Horizonte*, todos eles expressões do que designamos anteriormente como *Mistério* e *Repetição*. Desumanização, lembremos ainda uma vez, entendida por Eudoro de Sousa como superação do homem que veio a ser, isto é, do homem cativo de seu intelecto discricionário e alegorizante, que pela alegoria estabeleceu, glosando Schelling às avessas, uma natureza sem espírito e um espírito sem *Natureza*⁶⁵⁷. Superação, portanto, da negação da sensibilidade excessiva ou inexaurível, sensibilidade de que Religião e *Natureza* co-participam por tê-la como ambiência natural e religiosa, e que também é a

⁶⁵⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 82, 83. Cf. também: *idem*, p. 102.

⁶⁵⁶ *Idem*, p. 51.

⁶⁵⁷ *Idem*, pp. 32 e 56.

leveza do ar que respira a *Poesia*. Neste sentido, equivalentes são, por força da sensibilidade contraposta à intelectualidade, *Poesia*, Religião e Natureza, restando-nos incorporar a estas três na equivalência, pelos motivos que acusamos no primeiro capítulo, o Mito.

4 – *Poesia*, Mito e Mitologia

Em *História e Mito* Eudoro de Sousa não diz diretamente que é a *Poesia* a linguagem própria da Religião e da Natureza, senão que o Mito assume esta dignidade, por ser linguagem da sensibilidade inexaurível. Quando muito, como vimos a propósito de outro artigo⁶⁵⁸ e desde um ponto de vista do conjunto de sua obra, Eudoro de Sousa afirma que a Mitologia, dizer a respeito dos Mitos, nasceu poeticamente, assim como a *Poesia* teria surgido, em sua aurora, mitologicamente. E noutro lugar, que a *Poesia* é o “*sentir excessivamente a suma excessividade*”⁶⁵⁹. Já feita a ressalva sobre a ambivalência em torno do aparecer de Mitologia e *Poesia*, ou antes, já solucionada a ambivalência, aqui entrevemos a convergência entre *Poesia*, Mito e Mitologia, que constitui o triedro de nosso interesse neste segmento e completa a nossa abordagem que entretece *Natureza*, Religião, Mito e *Poesia*. Com efeito, na congruência por nós suposta e que orbita a crítica eudoriana ao par religião da natureza e natureza própria desta religião, tomado como esvaziamento encantatório e intelectualizado de uma e outra, na via inversa do que atrás afirmamos, a lembrar, de Religião e Natureza constituírem duas esfinges de uma única e mesma realidade que estamos identificando, não como enigma, mas como *Mistério*, e de viverem ambas de vida própria em sua peculiar ambiência, que é a sensibilidade, Schelling assoma no pensamento de Eudoro de Sousa como referência incontornável⁶⁶⁰.

⁶⁵⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 67-95.

⁶⁵⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 333.

⁶⁶⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 31, 32: “Pela mente do historiador não passa nem a sombra de uma suspeita de que a natureza, quando haja uma ‘religião naturalística’, não é a natureza que há, quando não há tal religião. Se há, a natureza é outra, designadamente, forma específica de aparição do divino, o que, certamente, não é a natureza que o historiador tinha em vista, quando forjou a fórmula infeliz, que corre pelas páginas dos livros, mantendo-nos na ilusão de que a história não o seja apenas a da presença do presente. Quanto ao acima exposto,

Será interpretando o pensamento do filósofo alemão, especificamente onde este relaciona *Natureza*, Espírito, Religião e *Poesia*, que descortinaremos a consonância entre Mito (e o dizer acerca dos Mitos, isto é, a Mitologia) e *Poesia*, assim como entendemos poder ser flagrado em Eudoro de Sousa.

Do cotejo entre o pensamento de Schelling e o de Heráclito a respeito da *Natureza*, ou da *phýsis*, naquilo que concerne à sua manifestação e/ou ao seu ocultamento, Eudoro de Sousa edifica o caminho que, a nosso ver, culmina na convergência fundamental deste segmento. Afirma Schelling que “a *Natureza é Espírito visível (...) e o Espírito (é) Natureza invisível*”⁶⁶¹. Da primeira parte da assertiva, Eudoro de Sousa assinala a evidência de que para o filósofo alemão há uma visibilidade do Espírito (à maneira da loquacidade do inefável quando o tema em questão é o *Mistério*), isto é, de que o Espírito se manifesta e que a sua manifestação é a *Natureza*. Todavia, decerto que na hermenêutica eudoriana a respeito do pensamento de Schelling a visibilidade do Espírito não é aquela, não importa se dos olhos do corpo ou da alma, que se dá na analogia entre luz e verdade, própria da gnoseologia platônica, de Platão até aos neoplatônicos, passando por Aristóteles, em que o *logos* consiste no luzeiro revelador da verdade. Não é a referida visibilidade, portanto e insistindo em sua realidade, algo passível de ser apreendida pelo intelecto alegorizante, que, conforme Eudoro de Sousa, simultaneamente expropria e se apropria da *Natureza*, sem lhe ser qualquer sorte de revelação, isto é, sem constituir propriamente a sua manifestação.

O impasse em torno da revelação ou ocultação do Espírito é agravado quando em Heráclito se lê a proclamação de que a “*phýsis bem quer ficar oculta*”⁶⁶², não podendo ser contrariada pelo *logos*, de acordo com Eudoro de Sousa, por força da congênita debilidade deste frente à fonte que a tudo confere existência e sentido, inclusive à razão e à racionalidade, na porventura bem-intencionada tarefa do *logos* de trazer à luz o ser da *phýsis*. Se, por um lado, o lado de Schelling, *Natureza é a visibilidade do Espírito*, e,

dir-se-ia que o historiador, ao fixar a sua atenção na natureza, de uma religiosidade ‘naturalística’, consuma a cisão final: para um lado está seu espírito sem natureza e, para outro, a sua natureza sem espírito. Não lhe ocorre que natureza pode ser espírito visível, e espírito, natureza invisível (Schelling)”.

⁶⁶¹ Cf. Schelling apud SOUSA, 1981, p. 56.

⁶⁶² Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 56.

por outro, o de Heráclito, é o permanecer oculta ou assim desejá-lo o que mais caracteriza a *phýsis*, outros devem ser o modo e a linguagem da revelação da *Natureza*, considerando, como o faz Schelling e também Eudoro de Sousa, mas não menos Heráclito nas *tropai* do Fogo originário, que a *Natureza* ou *phýsis* efetivamente se revela. Ao lado da simbólica da luz e da visão, ambas de beleza estonteante, como afirma Eudoro de Sousa⁶⁶³, mas de alcance proporcional somente àquilo que é apreensível por intelecção, há a simbólica contrapolar a esta primeira, isto é, a simbólica da Noite e do Silêncio, que sustenta a gnoseologia mítica. Pensando a partir de sua concepção sobre a complementaridade dos horizontes ou das codificações mítica e lógica, Eudoro de Sousa passa longe de compreender as duas referidas simbólicas como excludentes com relação uma à outra.

Se a *Natureza* é, como o pretende Schelling, visibilidade ou desocultação do Espírito, este, por sua vez, é a invisibilidade da *Natureza*. Para Eudoro de Sousa, a segunda parte da sentença de Schelling, “... o Espírito (é) *Natureza invisível*”, significa, primeiramente, que, ao lado de uma visibilidade da *Natureza*, expressa na primeira parte e com o sentido de desocultação do que estava oculto (o que Schelling chama de Espírito), há também a sua invisibilidade. Significa também que na invisibilidade da *Natureza* o que sobressai é a ocultação do Espírito, não exprimindo aqui o termo ocultação, todavia, nem eliminação, nem aniquilamento, senão “*invisibilidade do que permanece invisível, sendo o que é, na visibilidade ou na invisibilidade*”⁶⁶⁴, isto é, que a *Natureza*, permanecendo sempre inalteravelmente o que é, tanto pode se dar a ver como também pode não o fazer, vindo a se manifestar, todavia, ainda que prefira permanecer oculta. Assim, do cotejo entre o filósofo de Tübingen e o de Éfeso, Eudoro de Sousa enfatiza a releitura que o primeiro faz do segundo, transmutando, todavia, a sentença “*a phýsis bem quer ficar oculta*”, por outra, em consonância com o que entende ser uma íntima relação entre a Filosofia da *Natureza* e a Filosofia da Mitologia, ambas de Schelling, pela qual se afirmaria, antes, que “*a phýsis bem quer ocultar o espírito*”⁶⁶⁵, ainda ecoando, não *ipsis litteris*, a assertiva original de Heráclito, mas que, não podendo permanecer oculto, por força de um ímpeto irrefreável de manifestação de si próprio, o Espírito, considerado

⁶⁶³ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 55: “*A simbólica da luz e da visão é de uma beleza estonteante, que nos deixa verdadeiramente fascinados a ponto de não permitir que de face olhemos outra*”.

⁶⁶⁴ *Idem*, p. 56.

⁶⁶⁵ *Idem*, *ibidem*.

como *logos* e este como discursividade, volve-se “*indiscreto revelador do que a natureza preferiria deixar secreto*”⁶⁶⁶, como o entende Schelling.

As consequências abertas por este entendimento de Eudoro de Sousa acerca do pensamento de Schelling são as mais relevantes para a nossa atenção neste segmento. Isto porque, substituindo por deliberada conveniência ao seu pensamento de mitólogo a filosófica expressão Espírito (de Schelling) por Mito/Mitologia, Eudoro de Sousa metamorfoseia o esquema de identidade concebido por Schelling, propondo que “*a natureza é mito visível, e mito, natureza invisível*”⁶⁶⁷, com a diferença, referentemente à sentença de Schelling, que o Mito, não sendo o Espírito, com o sentido de consciência desperta ou lógica discursiva, não é um revelador indiscreto da *Natureza*, mantendo-a em seu secretíssimo segredo, ainda que a ilumine nas fogueiras que fazem arder sentimentos e emoções humanos⁶⁶⁸, por não utilizar a linguagem da inteligibilidade, constituindo, antes, para esta, inconveniente silêncio. E como pura inteligibilidade, no sentido da simbólica da luz e da visão, bem como adstrito à alegorese que desconhece o mito e que o mito, que não seja biografia dos deuses, desconhece, o Espírito, pretendo revelador da *Natureza*, mas que só alcança a *natura naturata*, nunca a inexauribilidade da *natura naturans*⁶⁶⁹, este Espírito, dizíamos, não suporta o silêncio, nem tampouco a obscuridade da noite, afeito que é à discursividade clara como o meio-dia equatorial e ruidosa como empório comercial em plena atividade. Por outro lado, em conformidade com a simbólica da Noite e do Silêncio, Noite protetora da invisibilidade e do Silêncio daquela mesma *phýsis* que, segundo Heráclito, prefere manter-se oculta, é na linguagem do mito, assim o entende Eudoro de Sousa, que a *Natureza* em seu silêncio é revelada e que o silêncio é revelador. Silêncio aqui entendido, como o faz Eudoro de Sousa, não como ausência de palavras, mas como a própria possibilidade de elas existirem. Silêncio, portanto, que “*está para a linguagem como o Ser está para os entes que o ocultam, quando nos entes se revela*”⁶⁷⁰.

⁶⁶⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 56.

⁶⁶⁷ *Idem*, *ibidem*.

⁶⁶⁸ *Idem*, p. 53.

⁶⁶⁹ - Neste sentido Eudoro de Sousa acusa a ocorrência, a contra-senso da sentença de Schelling, de um espírito sem natureza, diante de uma natureza sem espírito. Cf. *Idem*, p. 32.

⁶⁷⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger*. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p.156: “*Aí reside o silêncio. O silêncio imitado por todas as silentes pausas da linguagem humana. O silêncio das pausas que não se devem tomar por ausência de palavras,*

Para Eudoro de Sousa, esta é a linguagem da sensibilidade. A mesma linguagem que expressa, como o pode, o surgimento do mundo como *Mistério*, isto é, a antropocosmogonia teocrítica ou *diacosmese* do que Álvaro de Campos chama *Antiquíssimo do mundo*, e que para Eudoro de Sousa, ressaltando igualmente a verdade mítica da teogonia antropocosmocríptica, constitui o único e verdadeiro Mito (cujo dizer a seu respeito é Mitologia), já não considerado o Mito apenas como narrativa sobre as origens, mas sobretudo como *Origem* de toda e qualquer narrativa. Mais consistente estará esta idéia de Eudoro de Sousa se a invisibilidade da *phýsis* heracliteana, considerada em parêntese com as *tropaí* do fragmento 30, e a elas subordinada, for substituída por deus, e a sua manifestação ou visibilidade, por mundo e com ele todos os entes intra-mundanos⁶⁷¹. Mas não menos no sentido inverso, considerando ainda as *tropaí* de Heráclito e as tomando com o sentido de “morte”. Isto é, e nos termos de Eudoro de Sousa, no sentido de cosmoantropocriptia teofânica, que desperta no homem e no mundo, já não separados e indiferentes entre si, o *antiquíssimo de mim*, ainda no dizer do poeta de *Ode À Noite*. E linguagem da sensibilidade ou do “sentir excessivamente a suma excessividade”, negligenciada pelos racionalistas, mas acolhida pelos poetas como a leveza que os mantém vivos, não nos olvidemos do que foi dito na introdução, é a *Poesia*. Aqui reluz o apoteótico amplexo entre *Poesia* e Mito presidido pela hermenêutica de Eudoro de Sousa ao pensamento de Schelling, o que nos exige a realização do anunciado parêntese em nossa reflexão para flagrar no filósofo alemão uma incontornável matriz do pensamento do mitólogo luso-brasileiro.

mas como a própria possibilidade de palavras existirem; ausência, portanto, que reforça a presença das palavras presentes. Esse silêncio está para a linguagem como o Ser está para os entes que o ocultam, quando nos entes se revela”.

⁶⁷¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 32, 33: “Agora vamos jogar de propósito deliberado. No fim de um fragmento de Schelling, intitulado *Idéias para uma filosofia da Natureza* (Jubilaumsdruck, vl. I, p. 706, München, 1927) lê-se esta curta frase: ‘A Natureza tem de ser Espírito visível, e o Espírito, Natureza invisível’. Joguemos o nosso jogo: ‘um mundo seria um deus visível, e um deus, um mundo invisível’. Isto nos lembra um dos possíveis sentidos do fragmento 30 de Heraclito, que completamos, ou antes, prolongamos sem pretensão de acertar no que o Efésio verdadeiramente pensou: Cosmos é fogo que se extingue; reaceso o Fogo, nele se consome o Cosmos. Cosmos ‘vira’ Fogo, Fogo ‘vira’ Cosmos. Fogo e Cosmos se opõem como o anverso e o reverso da mesma moeda. Analogamente se pode pensar a relação entre um deus e seu mundo. Em outros fragmentos do mesmo filósofo, a ‘viragem’ diz-se ‘morte’. Se nos apropriarmos deste modo de dizer, se o transpropriarmos, o resultado é surpreendente: a ‘cosmofania teocrítica’ que, a nosso ver, é desenvolto, desencoberto, nudificado germe do mito, bate violentamente de encontro à mitologia que se entende como ‘biografia dos deuses’. A verdade corre em sentido oposto: mito não é ‘biographia’, mas ‘thanatographia’”.

4.1- Da Importância de Schelling na Mitologia de Eudoro de Sousa

Pensando a partir dos mitos gregos e das grandes questões da religião helênica e pré-helênica, como a relação entre ambas e a experiência originária anterior à cisão deus-homem-natureza, experiência por quem o homem moderno, já dela despojado, sente nostalgia (ou saudade, conforme Paulo Borges⁶⁷²), Eudoro de Sousa passou da filologia à filosofia acreditando estar dando um importante passo para a compreensão da essência do homem (em sua dimensão humana, natural e divina), como deixa explícito em “Filologia e Mitologia”: *“o objecto da ciência filológica é o logos – a linguagem. Mas não a linguagem considerada apenas em si, absolvida do foco originário que é a alma do povo”*⁶⁷³. E mais adiante: *“as palavras, unidas entre si por vivente liame, deixam entrever a essência psíquica do povo que as pronuncia em fugazes instantes, ou as inscrevem nos monumentos da sua eternidade”*⁶⁷⁴.

Ao enfatizar a leitura filológica romântica que indagou sobre o que seria a Grécia para os contemporâneos daquela leitura, como maneira de superar o sentimento de rutura referente à experiência originária instaurado no mundo moderno, Eudoro de Sousa concentrou-se nas questões sobre o ser do simbólico e do Mito, desenvolvendo as bases de sua própria Filosofia da Mitologia, como entendemos ser o seu pensamento, pese embora a sua convicção de que era não mais que Mitologia o que fazia. Para Eudoro de Sousa, os românticos, nomeadamente Schelling em sua obra *Introdução à Filosofia da*

⁶⁷² Cf. Borges, Paulo A. E. “Eudoro de Sousa ou O Helenista Saudoso da Ante e Trans-Helenidade”. In: Eudoro de Sousa (2000). *A Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 28, 29: *“Na linha de uma conformidade à cultura helênica, diz-nos Eudoro que a ‘odisseia’ desta metamorfose iniciática [referindo-se ao que chama de morte substantiva que faz irromper a “subjetividade irreduzível”] é movida por ‘nostalgia’ e não por ‘saudade’, a qual tenderia a retroceder ao ‘Exílio’ de onde se parte. Invetendo o predominante sentido das mesmas noções no pensamento português, Eudoro não deixa de reflectir uma linha do mesmo pensamento que apreende as relações, possíveis ou necessárias, da saudade com o mal e a queda, já não como anseio de redenção mas por recuo ou estagnação da consciência, como diversamente se verifica em D. Duarte, Antero, António Sérgio e Dalila Pereira da Costa”*.

⁶⁷³ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Filologia e Mitologia”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 47.

⁶⁷⁴ *Idem, ibidem*.

*Mitologia*⁶⁷⁵, ao fazerem a hermenêutica do mito, buscando uma significação para o enigma do homem moderno, haviam superado a compreensão do símbolo como alegoria. Esta teria sido, de acordo com Eudoro de Sousa, a maior conquista dos românticos para a compreensão do Mito. Pela compreensão alegórica, como já assinalamos, o conteúdo de um símbolo apenas representa, por um exercício intelectual da razão discursiva, algo que está velado no próprio símbolo. Deste modo o simbólico mais não era que uma metáfora estilística. Com o romantismo, numa perspectiva tautegórica⁶⁷⁶, teria sido desvelada, ainda conforme Eudoro de Sousa, a essência do Mito e escavada a verídica fisionomia da religião antiga, por conceber o símbolo não como algo que represente outro algo, mas sendo este próprio algo, ou seja, entendendo que o símbolo não quer dizer: ele diz.

Esta referência, *per se*, é significativa quanto à importância fundamental de Schelling no desenvolvimento do pensamento de Eudoro de Sousa⁶⁷⁷: inspiração para o

⁶⁷⁵ Cf. F. W. J. Schelling (2007). *Historical-Critical Introduction to The Philosophy of Mythology* (translated by Mason Richey; Marcus Zisselsberger; foreword by Jason M. Wirth). New York: State University of New York Press, Albany.

⁶⁷⁶ Termo introduzido por Schelling na obra *Introdução à Filosofia da Mitologia*, para designar, por oposição à conceção alegórica do mito, uma conceção na qual os fenômenos essenciais do elemento mítico são compreendidos por eles mesmos, e não mais reportados, sobre o modo da alegoria, a outras conduções mais fundamentais. Cf. *Idem*, p. 136.

⁶⁷⁷ Da evidência da importância de Schelling no pensamento de Eudoro de Sousa, afirma Fernando Bastos em tese sobre o pensador luso-brasileiro, ressaltando a importância do binômio mito e Poesia: “*As relações entre Natureza e Mito, Religião e Poesia, elementos que se entrelaçam na tríade teo-antropo-cosmogônica de Eudoro de Sousa, advém, em grande parte, das relações entre Natureza e Espírito, Mito e Poesia, que se estabelecem no pensamento de Schelling, principalmente na sua Filosofia da Mitologia. Para Schelling a realidade originária é uma identidade absoluta, em que a Natureza é um Espírito adormecido e o Espírito é a Natureza acordada, sendo essa identidade profunda apreendida pela intuição estética. Para o filósofo alemão o mito é uma auto-revelação do Absoluto, parte integrante do processo teofânico. Para o filósofo luso-brasileiro é da sensibilidade, ligada à esfera do estético, que parte o impulso mítico, revelador de mitos, estando o mito ontofanicamente associado à fascinante presença do divino. Para ambos, o mito não é alegoria, expressão fantasiosa que representa outra coisa, mas tautegoria, relato e expressão do que em verdade é*”. Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, pp. 28, 29. Ainda sobre o mesmo tema: em carta de Eudoro de Sousa dirigida a Delfim Santos, o autor de *Mitologia* e *História e Mito* faz a afirmação fundamental sobre a evidência da importância do filósofo alemão Schelling em seu pensamento. Assim diz Eudoro de Sousa: “*Como uma vez, se bem me recordo, lhe dei a entender, o que eu procurava na Alemanha, não era bem aquilo que V. procurou e encontrou. Conforme é minha natureza ou a influências internas (a influência do Álvaro Ribeiro foi, sem dúvida, a mais forte destas influências), entreguei-me, logo que cheguei a Heidelberg, ao estudo da filosofia do Romantismo, principalmente Lud [wig] Klages e, através deste, aos filósofos da natureza e da mitologia. Entre estes, Schelling era inevitável*”. Cf. Luís Lóia. “Eudoro de Sousa e A Escola Portuense”. In: Celeste Natário, Luís Lóia, Marcus Mota (coordenação) (2019). *Eudoro de Sousa: Estudos de Cultura Entre A Universidade de Brasília e A Universidade do Porto*. Porto: Editora da Universidade do Porto. Faculdade de Letras, pp. 143, 144.

seu pensamento e motivação para a perspectiva que nos ocupa neste passo de nossa reflexão. Todavia, para os nossos propósitos em torno da compreensão da *Poesia* nos dois pensadores, sempre tomada em íntima relação com o Mito, cumpre fazer uma incursão pela Filosofia da Arte, de Schelling, desenvolvida no capítulo VI de seu *Sistema do Idealismo Transcendental*⁶⁷⁸, aí destacando apenas o que mais interessa para a nossa investigação, como o são os temas da identidade entre subjetividade e objetividade (ou liberdade e natureza), absoluto, *Natureza*, *Poesia* e gênio, o que se mostrará em seguida proveitoso na tarefa que nos propomos de compreender o pensamento de Eudoro de Sousa acerca da *Poesia*.

4.2- Schelling e A Poesia Como Poder Revelador da Natureza

Acompanhar o desenvolvimento histórico do pensamento de Schelling, assinalando aí a sua originalidade própria, implica acusar um momento decisivo para o seu trabalho intelectual. Referimo-nos ao momento em que, a certa altura, o ainda discípulo Schelling teria rompido com a Filosofia da Natureza do seu mestre, Fichte, na medida em que este centrava o seu sistema filosófico na primazia do “*Eu*” como o verdadeiro Ser de onde tudo mais emanava, sendo a *Natureza*, portanto, tomada como projeção deste ente determinante e não uma realidade em si. É na *Filosofia da Identidade* e no *Sistema do Idealismo Transcendental*, que Schelling procura conciliar o que era por Fichte concebido de modo dual, como sujeito projetante e objeto projetado, ou como subjetividade consciente e objetividade inconsciente, ideal e real, ou ainda, como liberdade e necessidade, o que constituiu passo da maior relevância para a tentativa de superação da dualidade que o próprio filósofo de Tübingen chamou, enquanto formuladas como sistemas, de Filosofia Negativa e Filosofia Positiva.

Neste passo cumpre dizer que na *Filosofia da Revelação* Schelling faz uma distinção entre a Filosofia Negativa, entendida como um pensamento puramente formal

⁶⁷⁸ Cf. Schelling (1988). *Sistema del Idealismo Transcendental* (Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez). Barcelona: Editorial Athropos.

e *a priori*, e que se encerra num sistema lógico sem qualquer necessidade de referir-se à experiência, e a Filosofia Positiva, que, embora não exclua absolutamente a Filosofia Negativa, desta se destaca por considerar a real existência do ente em toda a sua pureza, não enquanto potência, mas como aquilo que absolutamente é⁶⁷⁹. É neste contexto que surgem as obras de maturidade de Schelling, em que a Religião e a *Poesia* ganham uma dignidade especial e tendem a superar a própria Filosofia (tomada como atividade reflexiva lógico-discursiva e categorial) na demanda de contemplação da verdade. É nesta perspectiva também que a arte emerge como experiência privilegiada por onde irrompe o mais autêntico Ser, aqui já compreendido como *Natureza* (no sentido de “*natureza superior*”⁶⁸⁰) ou como a própria divindade, por virtude de ser apenas pela arte que se operaria, conforme entendimento de Schelling, a síntese de *Natureza* e liberdade⁶⁸¹.

Neste sentido, destacamos no sexto capítulo de *Sistema del Idealismo Transcendental* (“Deducción de Un Órgano General de La Filosofía, o Propositiones Principales de La Filosofía del Arte Según Principios del Idealismo Transcendental”) três temas de grande relevância para a nossa abordagem:

- 1) conciliação entre Natureza e liberdade ou identidade entre consciência e não-consciência;
- 2) a obra de arte e o artista;
- 3) *Poesia* como força originária e reveladora do absoluto.

⁶⁷⁹ Cf. F. W. J. Schelling (1998). *Filosofía de La Revelación. I. Introducción* (Estudio preliminar y traducción preparada por Juan Cruz Cruz). Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico – Serie Universitaria, p. 112: “Lo que se convierte en objeto propio de la Filosofía positiva está en la otra como aquello que no es ya cognoscible. En la negativa todo es cognoscible solamente en cuanto tiene un prius; mientras que este objeto último no tiene ningún prius en el sentido que todo lo demás lo tiene. Aquí la cosa se invierte: lo que en la filosofía puramente racional era el prius, aquí se convierte en el posterius. En su final la filosofía negativa contiene la exigencia de la Filosofía positiva y, siendo aquella precisamente consciente de sí misma, comprendiéndose plenamente a sí misma, tiene la exigencia de poner fuera de sí la Filosofía positiva. En este sentido podría decirse que la negativa fundamenta por su parte a la positiva; pero la positiva no tiene al revés la exigencia de ser fundamentada por aquella”.

⁶⁸⁰ Cf. Schelling (1988). *Sistema del Idealismo Transcendental* (Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez). Barcelona: Editorial Athropos, p. 413.

⁶⁸¹ *Idem*, p. 417: “La obra artística nos refleja la identidad de la actividad consciente y la no consciente. Pero la oposición de ambas es infinita y se anula sin intervención alguna de la libertad. El carácter fundamental de la obra de arte es, pues, una infinitud no consciente {síntesis de naturaleza y libertad}”.

4.3 - Conciliação Entre Natureza e Liberdade ou Identidade Entre Consciência e Não Consciência

Em demanda de um princípio a partir do qual fosse possível deduzir todo o edifício do sistema do Idealismo Transcendental, Schelling é diligente nos esforços de superação do problema da cisão herdada da crítica kantiana e desenvolvida na Filosofia da Natureza de Fichte, que separa o fenômeno da liberdade, por um lado, da intuição do produto natural ou *Natureza*, por outro. Isto é, Schelling busca encontrar a identidade do consciente e do não consciente no “Eu”, resultando da intuição desta identidade a própria consciência desta identidade como princípio de sua Filosofia, pois que Schelling entende que ao conhecer o produto da intuição da referida identidade, também se tornaria possível conhecer a própria intuição.

Todavia, ao diferenciar a subjetividade como um atuar livre, realizado com consciência, e a objetividade como um atuar desprovido de consciência, Schelling se depara com a paradoxal intuição segundo a qual a atividade não consciente opera através da atividade consciente até à perfeita identidade com ela⁶⁸². Resulta desta intuição uma contradição de difícil solução, pois que é impossível, segundo Schelling, que algo objetivo seja produzido com consciência, já que por um lado, objetivo é somente o que surge sem consciência (o objetivo é algo independente da liberdade); por outro, para que haja produção livre/consciente é forçoso que haja a separação entre as atividades consciente e não consciente, caso contrário, cessaria o fenômeno da liberdade.

O problema aqui defrontado por Schelling, motivo de arranque de sua investigação e que nos vai propor a *Poesia* ou intuição estética como princípio de sua Filosofia, como veremos adiante, é precisamente o de encontrar uma consciência que

⁶⁸² Cf. F. W. J. Schelling (1988). *Sistema del Idealismo Transcendental* (Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez). Barcelona: Editorial Athropos, p. 410: “la naturaleza comienza sin conciencia y termina con conciencia, la producción no es teleológica, pero sí el producto. El Yo, en la actividad de la que aquí se trata, há de comenzar con conciencia (subjetivamente) y terminar en lo no conciente u objetivamente, el Yo es conciente según la producción [y] no conciente respecto al producto”.

abarque simultaneamente a subjetividade e a objetividade. Mas como o fazer se o atuar livre/liberdade pressupõe a supressão da identidade das duas atividades (o atuar livre e a objetividade, ou a liberdade e a necessidade)? Para Schelling “*ambas actividades nunca pueden llegar a ser absolutamente idénticas en el actuar libre; por eso también el objeto del actuar libre es necesariamente infinito, nunca plenamente realizado, pues si lo fuera, la actividad consciente y la objetiva coincidirían, es decir, cesaría el fenómeno de la libertad*”⁶⁸³. Assim, Schelling apresenta a contradição fundamental no que estamos chamando de intuição paradoxal: “*Actividad consciente y no consciente deben ser absolutamente una en el producto, así como lo son en el producto orgánico, pero deben ser una de distinta manera: ambas deben serlo para el Yo mismo. Sin embargo, esto es imposible, salvo si el Yo es consciente de la producción. Mas si el Yo es consciente de la producción, ambas actividades han de estar separadas, pues esto es condición necesaria de la consciencia de la producción. Luego ambas actividades han de ser una misma, pues de otro modo no habría ninguna identidad, [y] ambas han de estar separadas, pues de otro modo habría identidad, pero no para el Yo. ¿Cómo puede resolverse esta contradicción?*”⁶⁸⁴.

Quer no objetivar-se da produção, como motivo de seu aparecer, quer no atuar livre, como motivo da objetivação do intuir, forçoso é que ambas as atividades estejam separadas. Todavia, para Schelling, esta separação não pode se estender até ao infinito, como ocorre no processo do atuar livre, pois que se assim o fosse o objetivo (entendido como produto plenamente realizado do livre atuar) jamais seria uma completa apresentação da identidade suposta pelo filósofo de Tübingen, identidade apenas suprimida como motivo da consciência, pois que a livre produção (ou produção consciente) deve acabar na não consciência. Ou seja, alcançar este ponto da produção implica, para Schelling, a absoluta interrupção da produção, pois a oposição entre a atividade consciente e a não consciente constitui precisamente a condição de todo produzir.

⁶⁸³ Cf. F. W. J. Schelling (1988). *Sistema del Idealismo Transcendental* (Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez). Barcelona: Editorial Athropos, p. 411.

⁶⁸⁴ *Idem*, pp. 411, 412.

Neste ponto de absoluta coincidência, cessaria, portanto, todo o conflito, toda a contradição apresentada no princípio seria conciliada, e a inteligência reconheceria a perfeita identidade expressa no produto absolutamente realizado como uma identidade, cujo princípio se encontraria na própria inteligência, constituindo este reconhecimento uma perfeita auto-intuição, manifestando, assim, a completa objetivação da inteligência por si mesma. Mas Schelling adverte: esta absoluta conciliação manifesta na culminância do produto não poderia ser atribuída pela inteligência à liberdade pelo fato mesmo de, como já assinalado, a liberdade, de onde parte a produção consciente, pressupor uma oposição infinita entre as duas atividades mencionadas.

Constatando não ser esta perfeita conciliação derivada da liberdade ou da subjetividade, a inteligência se surpreenderá e experimentará esta conciliação como “*un don espontáneo de una naturaleza superior que a través de ella há hecho posible lo imposible*”⁶⁸⁵, percepção que levará a inteligência a um sentimento de satisfação infinita, pois que, conforme Schelling, “*la libre tendencia a la autointuición en esa identidad era lo que desunió originariamente la inteligencia consigo misma*”⁶⁸⁶. A esta potência ignota capaz de pôr em perfeita concordância a liberdade e a necessidade, invariavelmente idêntica a si mesma e que não pode chegar à consciência senão refletida num produto, Schelling chama de *absoluto*, como afirma: “*Pero esto desconocido que aqui pone en inesperada armonía la actividad objetiva y la consciente no es otra cosa que aquello absoluto que contiene el fundamento universal de la armonía preestablecida entre lo consciente y lo no consciente. Así pues, si eso absoluto se refleja en el producto, aparecerá a la inteligencia como algo que está por encima de ella y que, incluso contra la libertad, añade lo carente de intención a lo que había comenzado con conciencia e intención*”⁶⁸⁷. Por conseguinte, também é em torno da idéia de absoluto, assim compreendida, que Schelling desenvolve o seu conceito de gênio como “*un oscuro poder desconocido que añade completud u objetividad a la obra imperfecta de la libertad; y así como ese poder que realiza fines no representados a través de nuestro actuar libre sin saberlo nosotros, e incluso contra nuestra voluntad, se denomina destino, así se designa*

⁶⁸⁵ Cf. F. W. J. Schelling (1988). *Sistema del Idealismo Transcendental* (Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez). Barcelona: Editorial Athropos, p. 410.

⁶⁸⁶ *Idem*, p. 413.

⁶⁸⁷ *Idem*, *ibidem*.

*con el oscuro concepto de genio lo incomprensible que añade lo objetivo a lo consciente sin intervención de la libertad y en cierto modo en contra, [pues] en ella se escapa eternamente lo que está unido en esa producción”*⁶⁸⁸.

4.4 - A Obra de Arte e O Artista

Como vimos, o absoluto, obscura potência associada à “*natureza superior*” no pensamento de Schelling, e onde se harmonizam liberdade e objetividade, só pode chegar à consciência refletido num produto. E para Schelling, este produto é o produto genial ou produto artístico, pois que é apenas na arte que o gênio é possível, já este entendido em consonância com a idéia de absoluto. Com efeito, Schelling entende que, conforme os testemunhos dos artistas, toda produção estética se baseia numa oposição de atividades, uma contradição que afeta profundamente o artista na completude de sua existência. Também por estes testemunhos somos informados que os artistas são impulsionados involuntariamente à produção de suas obras e que mediante a sua produção somente satisfazem um impulso irresistível de sua natureza. Para Schelling, estes testemunhos sugerem que “*sólo la contradicción entre lo consciente y lo no consciente en el actuar libre puede poner en movimiento al impulso artístico, del mismo modo que, a su vez, sólo al arte le es dado satisfacer nuestra aspiración infinita y resolver nuestra última y extrema contradicción*”⁶⁸⁹. Ou seja, é na obra de arte que se manifesta plenamente o sentimento de harmonia infinita pela solução completa da contradição que a impulsiona. Cumpre destacar, também, que para Schelling, é precisamente a manifestação do infinito num suporte finito que caracteriza o que se pode chamar propriamente de beleza, e que é a beleza o caráter fundamental de toda obra de arte.

Porém, também aqui Schelling não atribui a solução da referida contradição (não explicável e incomprensível, embora fenômeno inegável) apenas ao “Eu” ou à subjetividade do próprio artista, senão que também a deriva de um dom espontâneo de

⁶⁸⁸ Cf. F. W. J. Schelling (1988). *Sistema del Idealismo Transcendental* (Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez). Barcelona: Editorial Athropos, p. 414.

⁶⁸⁹ *Idem*, pp. 414, 415.

sua *Natureza* (o seu poder é que o põe em contradição consigo mesmo e o libera com benignidade da dor desta contradição). Neste sentido, atentemos para as palavras do filósofo quando diz: “*Al igual que el hombre sobre el que pesa la fatalidad no realiza lo que quiere o se propone, sino lo que ha de llevar a cabo por un destino incomprensible bajo cuya influencia está, así el artista, por más pleno de intención que esté, sin embargo, respecto a lo que es propiamente objetivo en su producción, parece estar bajo la influencia de un poder que lo separa de todos los otros hombres y le fuerza a expresar o representar cosas que él mismo no comprende del todo y cuyo sentido es infinito*”⁶⁹⁰. Daí que para Schelling “*el arte es la única y eterna revelación que existe y el milagro que, aunque hubiese existido una sola vez, debería convercernos de la absoluta realidad de aquello supremo*”⁶⁹¹.

Schelling está convencido de que, se por um lado parte da arte é executada com intenção, consciência, meditação e reflexão alcançada por transmissão e por exercício, por outra, ela é realizada de modo não consciente, em que este impulso não é e nem pode ser alcançado por aprendizagem e exercício, senão apenas experimentada graças a um livre dom da *Natureza*. A esta força natural, anteriormente chamada de gênio, neste passo Schelling afirma ser propriamente a “*poesia em arte*”. Trata-se, pois, de uma “*força originária*” que, para ser suprema ou perfeita, deve ser acrescida do esforço, empenho e meditação do artista, numa relação retroalimentar em que o valor de uma parte da realidade da produção artística somente é efetiva em companhia da outra parte. Assim compreendido, para Schelling a *Poesia* sem arte só engendra produtos mortos em que nenhum entendimento humano pode deleitar-se; e a arte sem *Poesia* não pode ser senão um arremedo malsão de uma verdadeira obra de arte. Aqui se situa a relação de identidade entre *Natureza* e *Poesia*, cujo fundo é apontado por Schelling como um “*oscuro poder desconocido*”⁶⁹², poder capaz de realizar a conciliação entre subjetividade e a objetividade, o que nos conduz de volta ao pensamento de Eudoro de Sousa.

⁶⁹⁰ Cf. F. W. J. Schelling (1988). *Sistema del Idealismo Transcendental* (Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez). Barcelona: Editorial Athropos, p. 415.

⁶⁹¹ *Idem, ibidem*.

⁶⁹² Cf. F. W. J. Schelling (1988). *Sistema del Idealismo Transcendental* (Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez). Barcelona: Editorial Athropos, p. 414.

4.5 – Schelling e Eudoro de Sousa

A virada do pensamento de Schelling, isto é, o arranque de sua originalidade, é, pois, reconhecida na ruptura do entendimento da *Natureza* como projeção do “Eu”, como a entendia Fichte. Já esta mudança de orientação do seu pensamento indica, como temos chamado atenção desde o capítulo sobre *Mistério*, o primeiro desta tese, a importante ressonância do filósofo alemão no pensamento de Eudoro de Sousa, especialmente no que diz respeito à diferenciação que o mitólogo luso-brasileiro estabelece entre, por um lado, *natura naturata*, correspondendo à projeção do poder discricionário do homem já separado da *Natureza* e em franca oposição a esta, “*uma natureza sem espírito*”, glosando às avessas a sentença de Schelling, e, por outro, *natura naturans*, uma *Natureza* que não é o homem apenas humano, mas algo que o excede, ou ainda, a própria *Excessividade* irreduzível, ambas, como o vimos, cifras do *Mistério*.

Atravessadas por esta *Natureza* que é excessiva à vontade e à consciência do homem, Religião, Mito e *Poesia* constituem, para ambos os pensadores, a experiência e o dizer que, comparativamente à Filosofia como pensamento lógico-discursivo (mas não no sentido de *complementaridade*, como proposto por Eudoro de Sousa), mais se aproximam do Real. Subjetividade e objetividade em consonância no fenômeno da *Poesia*, como pretendia Schelling, também marca o pensamento de Eudoro de Sousa quanto à *Poesia* em sua conceção de *Horizonte* de mediação entre o além e o aquém-*Horizonte* existencial. É na *subjetividade irreduzível* de todo homem, aquilo que ele é sem ter, “lugar” ou “dimensão indimensionável” situado no “*trans-objetivo*” e manifesto como símbolo, como em seguida veremos, que se encontram e se fundem o “*antiquíssimo do mundo*” e o “*antiquíssimo de mim mesmo*”, no dizer do poeta heterônimo de Fernando Pessoa, se apresentando como supra-identidade daquilo que aparentemente, isto é, desde o ponto de vista do aquém-*Horizonte* dominado pelo homem humano e pelo seu saber, se mostra separado.

Neste sentido, também para Schelling e Eudoro de Sousa, a perfeita ou absoluta convergência alcançada na *Poesia*, não teria o seu motor primeiro na diurna consciência

discrecional, senão que consistiria num prodígio vindo de fora da consciência e volição humanas como potência ignota, e se manifestaria na obra de arte, qualquer que seja o seu gênero, ou antes, naquilo que permite dizer quando há obra de arte, e/ou que uma obra de arte não é o que uma não-obra de arte é. Já vimos na introdução deste capítulo, quando discutimos a expressão “*diferença na alma*”, que para Eudoro de Sousa é a *Poesia* este princípio que faz da obra de arte uma obra de arte. Também Schelling tanto associa a *Poesia* àquela potência ignota que excede e move a subjetividade humana na realização da obra de arte, quanto a compreende como satisfação de um impulso irresistível que é a própria *Natureza* se auto-manifestando, concebendo, portanto, a *Poesia* como a sua revelação ou revelação da potência originária e ignota. O “*sentir excessivo da suma excessividade*”, como Eudoro de Sousa compreende a *Poesia*, nesta perspectiva, é expressão que bem se presta a dizer revelação da *Origem* no originado, e, com isto, manter-nos na intimidade do diálogo entre os dois pensadores.

Eudoro de Sousa não fala de gênio, subjetividade e objetividade, ação consciente e ação inconsciente, como o faz Schelling, mas não deixa de ser revelador da importância que o pensamento de Schelling exerceu sobre as concepções eudorianas acerca de *Poesia*, além do que já assinalamos na íntima relação entre Mito, Natureza, Religião e *Poesia*, o fato de ter Eudoro de Sousa dedicado alguns parágrafos de *História e Mito* à interpretação de duas frases colhidas em *Filosofia da Arte*, do filósofo alemão, onde se lê: “*representação do Absoluto com absoluta indiferença do geral e do particular, no particular (o relevo é de Schelling), só é possível simbolicamente*” (Vol. V, p. 406)⁶⁹³; e também: “*a mesma representação é ‘arte’ e que a matéria geral da arte é ‘mitologia’*”⁶⁹⁴. Ainda que alerte o leitor sobre a descontextualização das referidas frases exercida pelo seu (de Eudoro de Sousa) ímpeto de sustentar argumentativamente, neste passo, a sua própria reflexão, conquanto reconheça a não intencionalidade de Schelling naquilo que a sua própria intencionalidade pretende afirmar, e mesmo que as julgue paráfrases das não mais esclarecedoras⁶⁹⁵, a Eudoro de Sousa desperta-lhe o interesse nas referidas sentenças o aparecerem articuladas em poucas linhas do original alemão as noções de Absoluto, geral, particular e simbólico, além de arte e Mitologia. Se *Poesia*, Mito e Mitologia, além

⁶⁹³ Cf. F. W. J. Schelling. Vol V, p. 406 apud SOUSA, 1980, p. 55.

⁶⁹⁴ *Idem, ibidem.*

⁶⁹⁵ Cf Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 55.

de *Natureza* e Religião, convergem no pensamento de Eudoro de Sousa, como acima ficou demonstrado, e não menos no de Schelling, o que torna pacífico o tema da Mitologia constituir a matéria da arte, resta-nos pensar o papel que o símbolo desempenha na *Poesia* como absoluta congruência do geral e do particular, no particular. Da exposição e do esclarecimento da relação entre símbolo e *Poesia*, sem que a relação se desgarre do tema da *Natureza*, antes a ele permaneça intimamente associado, dependerá lograrmos responder as questões fundamentais deste capítulo, a lembrar, “como” e “por que” a *Poesia* é entendida por Eudoro de Sousa como o único modo de dizer o inefável, que estamos tomando como *Mistério* e, pelos motivos apresentados no segundo capítulo, também como *Repetição*. E para fazê-lo, Heidegger é o pensador, em cujo diálogo Eudoro de Sousa chega à decisiva afirmação deste capítulo: (...) “*Poesia é a única maneira de tentar dizer o inefável, a única maneira de lidar, não com o que, de qualquer modo, não temos o direito de dizer, mas com o que temos direito e dever de dizer, como possa ser dito*”⁶⁹⁶.

5 – *Poesia, Natureza e Símbolo*

5.1 – Da Importância de Heidegger no Pensamento de Eudoro de Sousa Sobre *Poesia*

Na altura em que Eudoro de Sousa discutia temas centrais de seu pensamento em seminários realizados no Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília, como as noções de símbolo e simbolismo, uma presença se fazia constante: Martin Heidegger. É o próprio mitólogo luso-brasileiro quem assim o afirma: (...) “*nem preciso jurar que muito aprendi com a leitura de todas as obras de Heidegger que, por acaso ou não, me vieram às mãos*”⁶⁹⁷. Dentre estas obras, Eudoro de Sousa destaca a conferência de 1950, proferida na Academia Bávara de Belas Artes sob o título “A Coisa”⁶⁹⁸, como aquela que mais profunda e diretamente o sensibilizou, na medida em que, conforme Eudoro de

⁶⁹⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger. In: Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 155.

⁶⁹⁷ *Idem*, p. 154.

⁶⁹⁸ Cf. Martin Heidegger (2002). “A Coisa”. In: *Ensaio e Conferências* (tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback). Petrópolis: Editorial Vozes, pp. 143-164.

Sousa, a referida conferência já sugeria o cerne de suas próprias especulações, a saber, que toda a obra de arte é simbólica e, portanto, diametralmente distinta de um mero artefato ou coisa, num sentido apenas ôntico, de acordo com a mirada e a terminologia de Heidegger. Considerando o que atrás ficou dito sobre ser a *Poesia* o denominador comum de toda obra de arte ou aquilo mesmo que confere o ser arte à obra de arte, como a compreende Eudoro de Sousa, fecundo nos será trazer o pensamento de Heidegger para a discussão deste segmento, naquilo que denuncia inspiração para o pensamento de Eudoro de Sousa⁶⁹⁹.

Embora não as cite expressamente, não é difícil notar, como procuraremos demonstrar, que duas outras conferências de Heidegger, da mesma época e no mesmo âmbito especulativo de “A Coisa”, também constituem inspiração para a reflexão de Eudoro de Sousa acerca de símbolo e de *Poesia*. Referimo-nos às conferências “A Questão da Técnica”⁷⁰⁰ e “A Virada”⁷⁰¹. Esta por desenvolver o que naquela fora problematizado como “*perigo*” e “*salvação/o que salva*”; aquela por focar a relação entre *τέχνη* (técnica) e *ποίησις* (*Poesia*), ambas em íntima conexão com o tema da co-pertinência mútua de “*terra, céu, divinos e mortais*”, discutido em “A Coisa”, cujo jogo especular e anelar, que será tratado mais à frente, reflete a essência de cada um dos quatro elementos da *Quadratura* de que fala Heidegger, não como entes separados, senão como reciprocidade essenciante pelas quais as coisas se desocultam em sua verdade.

⁶⁹⁹ É de se referir, também, que na elaboração de uma de suas obras fundamentais, *Mitologia*, obra que desempenha papel imprescindível em nossa reflexão sobre o sentido de *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa, é o próprio pensador que, no prefácio à edição que temos utilizado, ressalta a importância do ensaio “A Coisa”, de Heidegger. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 11: “*Não para lhe encarecer as qualidades, mas só para lhe atenuar os defeitos* [do livro *Mitologia*], *leva-nos a dizer que o escrevemos três vezes, e do modo seguinte. A primeira redação foi a dos dois primeiros capítulos da II Parte. Em determinada altura, uma reminiscência da leitura do ensaio de Heidegger sobre A COISA, fez que, em parte, mudasse a terminologia que, até então, estava sendo usada, e assim, acabada essa que, agora, é a segunda parte do livro, voltamos aos capítulos iniciais, no intuito de homogeneizar o escrito*”.

⁷⁰⁰ Cf. Martin Heidegger (2002). “A Questão da Técnica”. In: *Ensaio e Conferências* (tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback). Petrópolis: Editora Vozes, pp. 11-38.

⁷⁰¹ Cf. Martin Heidegger (1977). “The Turning”. In: *The Question Concerning Technology and Other Essays* (translated and with an introduction by William Lovitt). New York: Harper Torchbooks, pp. 36-49.

Com efeito, são temas que, embora sob pressupostos e terminologia diferenciados, mas nem tão diferentes ou irreconciliáveis conclusões⁷⁰², configuram propriamente importantes aspectos da estrutura do pensamento de Eudoro de Sousa, sobretudo nas obras *Mitologia* e *História e Mito*, esta tomada como continuação daquela⁷⁰³ e, portanto, também tocada de algum modo pelo pensamento de Heidegger acerca de a “Coisa”. De modo que, onde Heidegger especula sobre a “*coisa*”, Eudoro de Sousa examina o sentido de “*símbolo*”; onde o primeiro levanta o problema da “*proximidade*”, o segundo examina o que chama de “*Lonjura*” (e o seu correlato “*Outrora*”); por fim, onde o filósofo alemão pensa a “*Quadratura*” composta por céu, terra, divinos e mortais, o mitólogo luso-brasileiro desenvolve a sua concepção de “*Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*”, também vislumbrada através de um jogo de reciprocidade ontológica, mas no caso entre os vértices do triângulo composto por Deus, Natureza e Homem, e já tomado em nossa investigação como uma das cifras do *Mistério*. Em ambos, a culminação da *Poesia* como abertura para o *Mistério* da verdade, ou desocultação do Ser, ou ainda, no dizer de Eudoro de Sousa, revelação da *Origem* no originado, o que mais justifica trazer o pensamento de Heidegger para a nossa reflexão acerca da *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa.

5.2 - A “Coisa” e O Olvido do Ser em Heidegger

Observando em nosso entorno cotidiano e imediato, numa mirada sem maiores preocupações além da simples constatação fática, o que temos são coisas, um mundo composto de coisas objetivamente consideradas. Assim o compreende Heidegger.

⁷⁰² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger. In: Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 153: “*Só por isso, dir-se-ia que partimos de pontos de vista diametralmente opostos, mas, de certo modo, chegamos a conclusões que, atentamente examinadas, não são das que não se possam conciliar*”.

⁷⁰³ Na “Nota Prefacial” de *História e Mito* Eudoro de Sousa evidencia esta continuidade por nós assinalada, sugerindo, igualmente, que a referida continuidade seria levada a cabo ainda num próximo volume, não fosse a insuficiência do tempo, seja devido a uma intensa agenda de trabalho, seja pela consciência de que o seu tempo de existência não lhe permitiria, porventura, dedicação mais demorada. Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 1: “*A minha primeira intenção foi dar a este escrito o nome de Mitologia II, mas, essa, frustrou-se por um erro de composição do volume precedente, pelo qual não tenho a mínima responsabilidade*”. E mais adiante, *idem, ibidem*: “*Finalmente, atenda-se a que, dos últimos parágrafos, tanto se pode dizer que fecham o opúsculo quanto se diria que abrem outro. Isto é uma promessa. Mas não sei se me será dado cumpri-la*”.

Todavia, esta visualização pode ser transformada se indagarmos: o que significa o advérbio “*objetivamente*” aqui utilizado? Antes, o que significa a palavra que lhe serve de fonte, a saber, “*objeto*”? E, igualmente, se interpelarmos: o que significa “*coisa*”, nome ao qual se justapõe o advérbio aqui considerado? Decerto que não se trata de mero expediente lexical de equivalência semântica. Ao contrário, aqui nos deparamos com a diferença essencial entre *coisa* e *objeto*, pressuposto que caracterizará importante aspecto do pensamento de Heidegger, e que nos permitirá uma aproximação referente às implicações fundamentais que a sua reflexão sobre “*a coisa*” terá, desde o ponto de vista do nosso esforço investigativo, nalguns temas que Eudoro de Sousa desenvolveu em seu pensamento sobre Mitologia, *Poesia* e linguagem simbólica.

Observando o modo como a Ciência aborda o que considera “coisas reais”, tomando-as como objetos próprios de sua investigação, Heidegger acusa neste modo de saber uma tendência ao aniquilamento da essência da “*coisa*”. Ou antes, o seu ocultamento e olvido, pois que é próprio da Ciência considerar como objeto apenas o que o seu prévio modo de conceber admite, isto é, a sua representação, relegando à não-existência ou não-realidade, como um nada, tudo mais que a isto possa vir a exceder. Neste sentido, muito mais impactante que a ameaça de uma futura, mas próxima explosão atômica que aniquilaria a totalidade do mundo feito de objetos, para Heidegger o maior perigo já há muito está em curso: o ocultamento e o esquecimento da essência da “*coisa*”, o que se traduziria no próprio esquecimento do Ser, incapacitado de chegar ao pensamento e à linguagem pelos caminhos da Ciência.

Fica assim assente que a objetividade do objeto estabelecido pela Ciência não nos conduz à compreensão do que para Heidegger significa “*coisa*” em sua essência, ou em sua “*coisidade*”. Para o filósofo, definitivamente “*coisa*” e objeto não são realidades coincidentes. Em estrita oposição ao objeto, que se encontra encerrado para o mais profundo sentido ontológico, a “*coisa*” se caracteriza precisamente pelo seu teor de abertura por onde se dá a ver a luz essenciante, assunto que será mais à frente abordado. De modo que a “*coisa*”, em Heidegger, ganha contornos e alcance que vão muito para além do sentido que vulgarmente é atribuído à palavra, geralmente associado a objeto. Há, portanto, na “*coisa*”, conforme entendimento de Heidegger, algo mais que a mera

objetividade, o que nos permite um confronto de sua abordagem com o pensamento de Eudoro de Sousa sobre objeto e símbolo, e que culminará no entendimento da *Poesia* como reveladora do Ser, em Heidegger, e do *Mistério*, assim também, por extensão, da *Repetição*, em Eudoro de Sousa.

5.3 - Identidade entre Coisa e Objeto em Eudoro de Sousa

Se em Heidegger “*coisa*” e objeto não constituem realidades coincidentes, na razão inversa de opacidade deste e translucidez e transparência daquela, em Eudoro de Sousa ocorre precisamente o contrário: a plena identificação entre ambos, o que em princípio afasta os dois pensadores, embora mais adiante tenhamos oportunidade de verificar ser apenas aparente o referido afastamento, ou senão parcial, dizendo respeito mais a pressupostos e terminologias diferenciados, do que aos resultados de suas investigações, que entendemos convergentes.

Para Eudoro de Sousa, pensar a objetividade do mundo remete-nos para uma realidade composta de coisas determinadas, separadas e dispersas umas das outras, instituídas pela atenção do intelecto e concentração da vontade humana na tarefa de definição de palavras e de conceitos, o que corresponderia, no pensamento de Heidegger, à projeção e controle de sentidos realizados pelo saber científico na determinação de seus objetos de investigação, relegando ao nada, como já referimos, aquilo que o excede. Neste sentido, coisa e objeto não são senão uma única e mesma realidade, o que Eudoro de Sousa chama de realidade diabólica, apelando para o étimo grego *διαβάλλειν* que, entre outros sentidos significa “*separar*”. De modo que diabólico aqui remeteria para a qualidade inerente ao separado como característica mais pungente da coisa, assim entendida por Eudoro de Sousa.

Limitada à opacidade de sua aparência e à sua condição de separada de tudo o que objetivamente não é idêntico a si mesma (desde um ponto de vista dos princípios de identidade e de não-contradição), para Eudoro de Sousa cada coisa (ou objeto) se rebela

contra a unidade de todas as demais coisas dispersas, opondo-se radicalmente a qualquer possibilidade de unidade ontológica. A isto Eudoro de Sousa chama “*indivisão coisística*”⁷⁰⁴, expressão que evidencia a identidade entre coisa e objeto no pensamento do mitólogo, tomada como esvaziamento do sentido ontológico dos entes intramundanos. Por esta individuação, as coisas se mostram apenas naquilo que imediatamente aparentam ser, a saber, como objetos de apreciação e de representação do sujeito do conhecimento, mas nunca em sua dimensão ontológica.

5.4 - O “Sem Distância”: “Proximidade” em Heidegger e “Outrora-Longura” em Eudoro de Sousa

Em Heidegger, a constatação do esvaziamento ontológico da “*coisa*”, tornada simples objeto encerrado em sua aparência de ente, quer para a mirada comum, quer, sobretudo, para o empenho do saber científico, põe a descoberto uma grande ameaça, porventura o maior perigo experimentado pelo homem e pelo mundo na era atômica, mas que remonta pelo menos à época da chamada Revolução Técnico-Científica ocorrida na Europa dos séculos XVII-XVIII: o encolhimento e, no limite, o aniquilamento de toda percepção e noção de distância no tempo e no espaço, sem que por isso se conquiste qualquer “*proximidade*”⁷⁰⁵ real. Aqui distância e proximidade referem-se a uma só realidade, àquela que constitui “o” perigo assinalado por Heidegger, qual seja, o deslocamento da essência referente a tudo aquilo que é. Noutros termos: o próprio aniquilamento da “*coisa*” enquanto “*coisa*” e a sua transformação em e permanência como mero objeto. Assim tem sido concebida e tratada a “*coisa*”, distante de qualquer presunção ontológica, ou ainda, longe da “*proximidade*” do que é.

⁷⁰⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*: Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 93.

⁷⁰⁵ Cf. Martin Heidegger (2002). “A Coisa”. In: *Ensaio e Conferências* (tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback). Petrópolis: Editora Vozes, p. 143: “Mas o que é, então, proximidade se não se dá nem mesmo quando o distanciamento mais longo se torna a distância mais curta? O que é a proximidade, quando mesmo a supressão, sem descanso, dos afastamentos nem a resguarda? O que é a proximidade quando, em sua falta, até a distância se ausencia?”.

Mas em que consiste isto que Heidegger chama de “*proximidade*”? Heidegger reconhece não ser tarefa simples alcançar a essência da “*proximidade*” e que talvez melhor fosse procurar abordá-la através daquilo que imediatamente está em nossa proximidade, agora num sentido ôntico e não ontológico. E o que deste modo se nos apresentam são as “*coisas*” tomadas como objetos. Todavia, a “*coisa*” compreendida como objeto, embora constituindo o mundo objetivo que imediatamente nos rodeia e, por isto, mais nos parecendo próxima, é, ao contrário, ocultada em sua essência, o que impossibilita qualquer proximidade. Daí que, diferente do distanciamento provocado pelo ocultamento ontológico, a “*proximidade*” é entendida por Heidegger no sentido de estar na presença da essência de tudo o que é. Resulta disso o paradoxo enfrentado por Heidegger: o que mais se nos aparenta sem distância é precisamente aquilo que mais carece de “*proximidade*”. Neste sentido, a indagação de Heidegger sobre o ser da “*coisa*” e também sobre a essência da “*proximidade*” tem um caráter de implicação mútua.

Heidegger acusa na objetivação da “*coisa*” o surgimento e a consolidação daquilo que chamou de “*sem distância*”⁷⁰⁶. Por esta noção o filósofo entende a indiferença de espaço e de tempo que se estabelece na relação entre sujeito e objeto quando, por exemplo, somos afetados por uma projeção cinematográfica, televisiva, radiofônica, ou mesmo quando, mediante os modernos meios de transporte, as distâncias espaciais e temporais percorridas ou a se percorrerem se afiguram como tendentes à inexistência, ou ainda e de modo mais definido, numa retumbante indiferença entre o distante e o próximo. Neste sentido, isto que Heidegger chama de “*sem distância*” estaria para o esquecimento da “*coisa*” enquanto coisa, isto é, em sua essência, assim como a “*proximidade*” estaria, contrariamente, para a possibilidade de sua emergência ontológica.

A denúncia de Heidegger acerca do ocultamento da “*proximidade*” sob a confusão entre a “*coisa*” e o objeto, assim como transfigurada pelo que chama o “*sem distância*”, tem o seu equivalente no pensamento de Eudoro de Sousa, quando este promove uma substituição de concepções espaço-temporais em que o “aqui-e-agora”, associado à imediata presença das superficiais aparências das coisas, ou mundo objetivo,

⁷⁰⁶ Cf. Martin Heidegger (2002). “A Coisa”. In: *Ensaio e Conferências* (tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback). Petrópolis: Editora Vozes, p. 144.

oculta perspectivas que excedem as limitações “*coisísticas*”, na terminologia de Eudoro de Sousa, e que nos conduziria precisamente à presença fascinante do que é para além das coisas e dos objetos, e, portanto, à presença de sua essência ou de sua verdade, situada no que anteriormente chamamos com Eudoro de Sousa de além-*Horizonte* extremo. Referimo-nos ao que Eudoro de Sousa chama de “*Lonjura*” e “*Outrora*”. Estas noções, já discutidas no capítulo anterior como evolução ou maturidade do pensamento de Eudoro de Sousa acerca do *Antiquíssimo* tomado como um dos modos do pensador dizer a *Repetição*, guardam íntimas relações de equivalência com a “*proximidade*” de Heidegger.

Para Eudoro de Sousa, todavia, diferentemente da concepção de Heidegger, tanto distância como proximidade são atributos inerentes à coisa, entendida pelo mitólogo em perfeita equivalência com o sentido de objeto. Se para Heidegger a “*proximidade*” ontológica se nos apresenta como abertura por onde refulgiria a olvidada essência da “*coisa*”, em contraposição à e como superação da noção de “*sem distância*” (este corrente aspeto aniquilador do que é), em Eudoro de Sousa tempo e espaço determinados por um saber circunscrito numa dimensão do aqui-e-agora, são precisamente as categorias que impossibilitam o advento fulgurante do que fora esquecido ou negado. Isto porque mantêm a essência de tudo o que é sob o julgo das noções de projeção e representação que caracterizam o saber científico. Neste sentido, tempo e espaço assim concebidos por Eudoro de Sousa equivalem ao que Heidegger denomina de “*sem distância*”.

Por outro lado, o que Heidegger chama de “*proximidade*”, não sendo nada que se possa caracterizar por nenhuma curta distância, sobretudo por não se referir a entes ou objetos a que se atribua posição espacial, equivale no pensamento de Eudoro de Sousa ao binómio *Outrora* e *Lonjura*, entendidos respetivamente como indimensionável dimensão do espaço, que não é espaço para a realidade que excede o mundo objetivo, e indimensionável dimensão do tempo, que não é tempo para esta mesma realidade extra-objetual. Para Eudoro de Sousa, ambas as noções, *Outrora* e *Lonjura* assim concebidas, constituem negação de outra negação anterior, a saber, daquela mediante a qual se dá o olvido ou negação do ser ou da *Origem* pela objetivação da realidade resultante da projeção categorial do sujeito do conhecimento. Por isto constituem uma afirmação. O

que afirmam é precisamente a transcendência do mundo objetivo ou do mundo caracterizado por Eudoro de Sousa como âmbito da “*individuação coisística*”.

Tentemos esclarecer. *Outrora* e *lonjura*, em oposição ao “*aqui*” e “*agora*” decorrentes de tempo e espaço como formas *a priori* da percepção humana de sujeitos de um mundo objetivo, e por isto tomados como dimensões determinantes da realidade entendida como objetivamente dada ou projetada pelo conhecimento humano, significam a negação da oposição entre contrários, como o são “antes e depois”, “antiguidade e modernidade” e “distante e próximo”, na medida em que todos estes termos são predicados de uma única e mesma coisa, ou seja, os objetos, que, no limite, não são senão a própria projeção do modelo científico de conhecimento fundado na oposição entre sujeito que pensa e objeto que é pensado ou projetado pelo sujeito.

Não sendo determinados nem regidos pelo regime objetivo de separação e de intransponível oposição dos diferentes e dos contrários, *Outrora* e *Lonjura*, para Eudoro de Sousa, se opõem a que tudo seja reduzido àquilo que é tido apenas como coisa, limitação pela qual se dá o esquecimento ontológico. Antes, *Outrora* e *Lonjura* apontam para a possibilidade de um revoluir da percepção e do entendimento, ou de um excessivo aflorar da sensibilidade excessiva, que excede precisamente o olvido da essência da coisa, quando, de súbito, se produz “*estranheza*” referente às coisas, quer à sua distância, quer à sua proximidade, quer ainda à sua antiguidade ou modernidade, “*estranheza*”, experimentada como uma “*diferença na alma*” e que incide sobre a determinação da coisa como aquilo que imediatamente se nos põe à frente para ser representado pelo e para o conhecimento lógico-discursivo, ou seja, como objeto.

5.5 - Quadratura em Heidegger (Terra-Céu-Divinos-Mortais) e Triângulo Simbólico e Complementar em Eudoro de Sousa (Deus, Homem, Natureza)

No percurso comparativo que temos buscado estabelecer entre alguns aspetos do pensamento de Heidegger e de Eudoro de Sousa em torno da “*coisa*”, delineia-se, a partir

daqui, uma meta clara, alvo essencial deste segmento, que resulta do esforço em dar resposta à pergunta: como superar o olvido a que a “*coisa*” foi relegada, deixando-a repousar e esplender em sua verdade última? Como o proceder através das concepções de “*proximidade*”, no sentido heideggeriano de estar na presença da essência de tudo o que é, e das noções de *Outrora* e *Lonjura* como dimensões que, excedendo as categorias de tempo e espaço associadas ao caráter diabólico da “*coisa*”, igualmente permitiriam, conforme Eudoro de Sousa, a transcendência desta mesma coisa ou do seu olvido ontológico?

Em ambos os pensadores, o recurso à criação de terminologia própria ou à atribuição de novos e específicos sentidos a termos já consagrados pela tradição filosófica no Ocidente, como os que aqui temos assinalado (“*sem distância*”, “*proximidade*”, “*outrora*” e “*lonjura*”), acusa, assim como o faz a crítica ao modo apenas científico de conhecimento, explícita tanto num como no outro pensador, as limitações da linguagem de que tradicionalmente dispomos, quando o que está em jogo é a tarefa de exprimir apropriadamente o advento e o significado daquilo que constitui a transcendência da coisa tomada como mero objeto, isto é, daquilo que emerge como a sua verdade.

Na ausência de termos apropriados e no desgaste e penúria de categorias consagradas, tanto Heidegger, quanto Eudoro de Sousa criam e utilizam imagens (figuras) geométricas, à maneira de cifras – como já referimos no primeiro capítulo, no caso de Eudoro de Sousa – na tentativa de conferir forma ao ainda não dito ou criar condições para a sua elocução: para o primeiro, a “*Quadratura*”; para o segundo, o *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*. Em ambos, estão em jogo a simultaneidade e a co-pertinência de dimensões ou aspetos do Ser que, por um súbito fulgor gratuito, e não por mera vontade humana, faz irromper o Ser mesmo de tudo que é, permitindo-o chegar, enfim, ao pensamento e à linguagem.

Pese embora Heidegger afirmar o império da não-separação manifesta na indiferença entre distância e proximidade a que estão circunscritas as coisas quando tomadas por meros objetos, é, noutro sentido, a presunção não manifesta da separação

que leva o filósofo a pensar acerca da “*coisidade*” da coisa, ou a sua essência, mediante uma demorada reflexão sobre a essência de tudo o que é, compreendida como reunião da coisa sobre si mesma. A explícita referência à reunião indicia a separação que identificamos a *contrario sensu* em Heidegger, pois só se reúne o que à partida se encontra separado. Neste sentido, pensar a “*coisidade*” da coisa como essenciante reunião em que algo vem à presença implica, em Heidegger, interpelar o problema filosófico da causalidade, se por causa entendermos originariamente “*dar lugar a*”, e esta expressão, por sua vez, equivaler a vir à presença.

É na pergunta pela causalidade a propósito do entendimento do caráter instrumental e antropológico da técnica, indagação desenvolvida, dentre outros lugares, em “A Questão da Técnica”⁷⁰⁷, que aparece de modo mais claro o tema da reunião ontológica e, por conseguinte, o que Heidegger chama de *Quadratura*⁷⁰⁸. Na referida conferência, Heidegger nos lembra que, se por um lado estamos familiarizados pelos séculos de tradição filosófica com as quatro causas (material, formal, final e eficiente), uma quádrupla causalidade que nos indicaria a procedência dos entes, por outro, sequer sabemos ou pomos sob questão o que é propriamente a causalidade, expediente que nos permitiria tangenciar a desocultação da essência das coisas esquecidas em seu Ser. Afinal, para Heidegger, o acontecimento que desoculta a verdade da coisa não pode se reduzir a nenhuma das causas aristotélicas tomadas isoladamente, nem à mera soma de todas as possíveis combinações entre elas, senão que deve estar baseada numa simultânea co-responsabilidade destas no vir a ser das coisas, como a palavra grega para causa (*αἷτιον*) originariamente designava.

Dáí Heidegger indagar: mediante que jogo jogado pelos quatro modos de ser responsáveis pela aparição das coisas se dá a unidade (e não a soma) das quatro causas? Antes de afirmarmos com Heidegger (e também com Eudoro de Sousa) ser a *ποίησις* (*Poesia*) este jogo desocultador do Ser em Heidegger, de *Deus* ou da *Origem* em Eudoro

⁷⁰⁷ Cf. Martin Heidegger (2002). “A Questão da Técnica”. In: *Ensaio e Conferências* (tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback). Petrópolis: Editora Vozes, pp. 11-38.

⁷⁰⁸ Embora esse último tema esteja propriamente problematizado em “A Coisa”.

de Sousa, e nos localizarmos no cerne do atual capítulo de nossa tese, centremos a nossa atenção no que anunciamos no título deste segmento: a *Quadratura*. Com efeito, ao analisar o caso de uma jarra, demandando aquilo que lhe confere o ser jarra e não outra coisa, Heidegger se empenha em alcançar o entendimento da “coisidade” da “coisa”, isto é, de sua essência. E para o filósofo, nem a matéria de que é feita, nem a idéia que a preside, nem a produtividade de quem a produziu, nem tampouco a sua finalidade, dizem adequadamente a essência da jarra. Antes, somente a co-pertinência de tudo isto é o que deve conduzir a jarra no caminho de sua reunião sobre si mesma.

Ainda perscrutando o caso da jarra (ou de um vaso), Heidegger reconhece que a sua essência está em seu envasar, admitindo que, por sua vez, este é fundamentado por um duplo movimento, a saber, receber/reter e servir, enfatizando que o oferecer, que pressupõe o ter recebido, é propriamente a essência da jarra, na medida em que através deste duplo movimento a jarra reúne-se em si mesma. Todavia, Heidegger não entende a oferta aí referida como um mero regalar de algo a alguém, senão que constitui o que propriamente significa “dar”, entendido como “*dom*”, isto é, oferta ritual que implica sacrifício. De modo que a essência da jarra é o “*dom*” do que através dela é oferecido. Este entendimento que enfatiza no “dar” o “*dom*” ritual, Eudoro de Sousa o comenta como evidência do tangenciamento do seu pensamento referentemente ao de Heidegger, quanto a alguns aspetos, nomeadamente neste, quando o filósofo alemão tenta descobrir a “*cantaridade do cântaro*”, cujo ser se revela na “*libação*” que é drama ritual ou faz parte de algum drama ritual, posição equivalente ao de Eudoro de Sousa diante do drama ritual simbolizante⁷⁰⁹.

Agora bem, diz-nos Heidegger que na oferta sacrificial reside o “*dom*” essenciante da jarra. E no “*dom*” assim compreendido moram, cada um à sua maneira e juntos, os mortais (que recebem e se regalam com o vinho) e os divinos (que recebem a

⁷⁰⁹ Eudoro de Sousa diz que já sabia, sem desprimor para o filósofo e sem esforço, que (...) “o cântaro do mero beber para estancar uma sede só ganha seu ser autêntico na libação ritual, em que só os deuses bebem, ou poucos homens que os representam, sem sede de qualquer água que escorra de fonte que haja no mundo. Já sem esforço sabia que o cântaro da libação confere a sua dignidade de símbolo a todos os cântaros que no mundo existem”. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger. In: Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 155.

libação), bem como a terra e o céu em núpcias, este como fecundador, aquela como fecundo e fecundado útero ubérrimo de onde provém a uva. Assim, os quatro elementos reunidos e simplificados no “dom” perfazem uma *Quadratura*, pela qual os quatro elementos nela co-jogados (mortais, divinos, terra e céu) se co-pertencem reunidos desde si mesmos. É na simplicidade da reunião dos quatro elementos da *Quadratura* essenciante, em que cada um só o é na presença mutuamente refletida dos outros e nunca separado em sua singularidade, que a “coisa” vem a ser ou que se nos é permitido a real “proximidade” de sua essência, ou ainda, nos é dado compreender simultaneamente a essência da “proximidade” e da “coisa”. É no jogo especular (e anelar) da *Quadratura*, portanto, que se dá a irrupção ontológica que Heidegger chama de “acontecer-apropriar”, pelo qual se desoculta a essência da “coisa”.

O que até aqui dissemos de modo sucinto sobre a *Quadratura* de mortais-divinos-céu-terra em Heidegger, de cujo jogo especular e anelar propiciatório do “acontecer-apropriar” depende a aparição da “coisa” em sua “proximidade”, isto é, em sua essência, nos permite tomar numa dimensão comparativa e resguardando as suas peculiaridades, a similar concepção de Eudoro de Sousa sobre o que chama de *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* e que, como veremos também, é caracterizado fundamentalmente por sua virtude essenciante ou, nos termos de Eudoro de Sousa, de revelador não indiscreto⁷¹⁰ do *Ultra-Ser*. Senão, vejamos.

Como fonte inexaurível e indeterminada de tudo o que veio e vem a ser, Eudoro de Sousa pensa, desde o que afirma ser o seu ponto de vista mitológico, mas em que reconhecemos um pensar interrogativo, e, portanto, filosófico, embora de caráter *sui generis*, pensa, dizíamos, a unidade absoluta ou o Real Absoluto e anterior a qualquer processo de diferenciação dos entes de si emergentes, situado no além-*Horizonte* da comum experiência. E o faz através do que chamou de *triângulo da complementariedade e do simbólico*, o que, como assinalamos no primeiro capítulo, constitui cifra imprescindível acerca do que Eudoro de Sousa chama de *Mistério*. Lembremos ainda uma vez que por esta idéia do triângulo mítico, Eudoro de Sousa se refere a um esquema

⁷¹⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 56.

triangular radicalmente equilátero – característico de todo símbolo e de todo mito⁷¹¹ – que contém em cada um dos vértices, respetivamente, Deus, Homem e Natureza, não possuindo cada vértice uma ilusória onticidade estanque e específica, mas apenas dinamicidade e co-presença recíproca na comutação dos lugares, como uma espécie de bailado circular que transcende a determinação e a objetividade das coisas/objetos e revela o inefável *Mistério* da unidade originária anterior ao vir a ser dos entes originados. Lembremos também que o triângulo referido por Eudoro de Sousa é complementar visto a partir da base, cujos vértices são Homem e Natureza, e simbólico visto pelo vértice superior, correspondente a Deus. Simbólico porque, conforme Eudoro de Sousa (e como teremos oportunidade de ver mais adiante, quando falarmos de símbolo e de *Poesia*), Deus projeta, num único arremesso, homem e mundo/natureza como aspetos que, embora diferenciados, co-participam de uma mesma realidade íntima, divina e unívoca. Por conseguinte, complementar porque os opostos ou diferenciados da base (Homem e Mundo ou Natureza) apelam para a sua coincidência no vértice superior (Deus), que não é homem nem mundo, mas abismo de reunião e indiferenciação de ambos.

A importância desta noção de triangularidade neste passo de nossa reflexão, tem direção inequívoca: além de pôr a descoberto certa equivalência na configuração de uma co-presença ou co-pertinência de elementos envolvidos no jogo em que se joga o “deixar-ser” nos dois pensadores (*Quadratura* em Heidegger, *Triângulo* em Eudoro de Sousa) e preparar-nos para a noção de *Poesia* como abertura por onde reluz o acontecimento essencial, permitindo-nos a aproximação entre as noções de símbolo e coisa anunciada no título deste segmento, também ela acusa, por um lado, uma diferença entre a antropologia filosófica de Heidegger e a de Eudoro de Sousa, o que terá reflexos na diferença entre a ontologia do primeiro e a Mitologia do segundo, mas, por outro, uma significativa aproximação, ambivalência que, mais do que submetê-los a um regime de incompatibilidade quando estudados em simultâneo, promove o reconhecimento da possibilidade de um profícuo diálogo entre ambos.

⁷¹¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 79: “*Todo símbolo é triangular, e é na triangularidade simbólica que o mito é mítico, e só porque, na mesma triangularidade, a sensibilidade humana é sensível à natureza, ou a natureza é sensível pela sensibilidade humana*”.

Se por um lado, a crítica de Heidegger à “*coisa*” reduzida a objeto da representação evidencia a limitação do saber científico e, por conseguinte, as inconsistências próprias do homem-cientista que não interpela adequadamente a *coisa* em sua essência, o que poderia acusar o depreciado valor do homem na antropologia de Heidegger, pois que o filósofo entende que o representar humano jamais alcançará a *coisa* enquanto *coisa*, por outro, Heidegger é enfático ao afirmar a relevância decisiva do homem como abertura *ek-sistente* por onde irrompe e advém o Ser de tudo o que é, como “lugar” em que o Ser se torna patente em seu sentido e em sua verdade. Não que a verdade seja concebida como atributo do homem no sentido da adequação da realidade às proposições humanas, ou de sua vaidade baseada na tentativa de dominação e transformação da natureza em reserva de energias exploráveis, perspectiva própria do homem na era da técnica, senão que o homem entendido como *dasein* é abertura ontologicamente desocultante. Neste sentido (e só neste sentido) é que Heidegger atribui elevado valor ontológico ao homem, compreendendo-o como “*pastor do Ser*”.

Não é o caso de Eudoro de Sousa. Não pelo menos enquanto uma concepção de homem refutada pelo mitólogo e que em parte coincide com a de Heidegger naquilo que o filósofo reconhece próprio do homem na era da técnica, isto é, do homem como modo de ser provocante da natureza concebida como “*sistema disponível de informações*”⁷¹², isto é, como uma conexão de efeitos e forças calculáveis⁷¹³, à maneira do que vimos a propósito da “*coisa*” entendida como objeto subordinado ao princípio de causalidade. Para Eudoro de Sousa, em *História e Mito*, a unidade e a co-participação dinâmica dos três vértices que compunham o triângulo mítico foi rompida pela recusa humana⁷¹⁴. É o que Eudoro de Sousa chama de o nascimento do *homo faber*, expresso pelo estabelecimento da determinação e diferenciação dos entes resultante de uma projeção antropocêntrica da realidade (em *Mitologia* Eudoro de Sousa atribui esta façanha ao *diabo*, no sentido de o separador), ou ainda, equivalente ao próprio arquétipo da queda,

⁷¹² Cf. Martin Heidegger (2002). “A Questão da Técnica”. In: *Ensaio e Conferências* (tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback). Petrópolis: Editora Vozes, p. 26.

⁷¹³ *Idem*, p. 29: “Do mesmo modo, em que a natureza, expondo-se, como um sistema operativo e calculável de forças pode proporcionar constatações corretas mas é justamente por tais resultados que o desencobrimento pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto”.

⁷¹⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 15: “O homem é o animal que recusa a aceitar o que gratuitamente lhe deram e gratuitamente lhe dão” (...) “O homem é a própria recusa, antes de ser o quer que seja ou o quer que venha a ser”.

entendida como catástrofe que abateu a unidade e a harmonia do triângulo revelador do *Mistério* das origens, ocultando-o no projeto redutor de “*hominização*”, isto é, numa realidade só humana esquecida de Deus e Natureza, e por isto exausta e limitada à objetividade e aos objetos de que o sujeito é o homem.

Deste modo abatido o triângulo mítico em catástrofe, Deus e Natureza estariam ocultos na realidade hominizada. Ocultos, mas não aniquilados. Afirmando restar no horizonte humano vestígios numinosos ou divinos experimentados como êxtases pelos quais pode o homem, “*ainda que por instantes, livrar-se da presença do presente do horizonte objetivo, coisificante e diabólico, do mundo cotidiano e ordinário, e transpor-se para o horizonte trans-objetivo e simbólico, para um mundo fascinante e extraordinário, de uma natureza diferente*”⁷¹⁵, Fernando Bastos, em sua já referida tese de doutoramento dedicada a Eudoro de Sousa, destaca não a diferença, senão a consonância entre a antropologia de Eudoro de Sousa e a de Heidegger⁷¹⁶, ressaltando no mitólogo luso-brasileiro a complementaridade àquela outra conceção pela qual o homem é compreendido como o ser da recusa. Considerando os referidos vestígios numinosos, Bastos entende que, mais do que na idéia de recusa do que lhe foi oferecido gratuitamente pelo Ser *Origem* de todos os entes originados, ou mesmo no homem tomado como um ente privilegiado, a antropologia eudoriana está fundada no sentido último dos entes, isto é, no Ser, que envolve e governa todas as coisas, instituindo, inclusive, as condições de possibilidades próprias do ser humano. É neste sentido, em que o homem se alicerça no Ser, que Bastos entende a antropologia de Eudoro de Sousa como uma *antropologia ontológica* ou *ontoantropologia*⁷¹⁷, como afirma: “*A antropologia hermenêutica cede lugar a uma ontologia, onde é a pergunta pelo ser mesmo e não mais pelo ser de um ente privilegiado (o homem) ou dos outros entes (as coisas) o que importa. O que importa é o sentido do sentido, ou seja, o sentido último de tudo: o Ser*”⁷¹⁸. Desde este ponto de vista

⁷¹⁵ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 41.

⁷¹⁶ *Idem*, pp. 93, 94: “*Em consonância com o autor de Ser e Tempo, a antropologia ontológica de Eudoro de Sousa é ‘metafísica’ não no aspecto da explicação do Todo pela parte, do Ser pelo ente (como quer a tradição filosófica do Ocidente), mas no aspecto da pergunta pelo ser mesmo, ou seja, pela verdade do Ser. E é neste aspecto que a essência do homem pertence à verdade do Ser e a antropologia é ontológica, é uma ontoantropologia. O homem se revela na verdade do Ser, e sua revelação é, portanto, ontológica. A verdade do Ser tem um destino histórico-ontológico e o homem deve colocar-se no caminho deste descobrimento*”.

⁷¹⁷ *Idem*, pp. 57 e 78.

⁷¹⁸ *Idem*, p. 93.

do filósofo brasileiro, e neste aspeto específico, que admitimos sem ressalvas, o homem, como um dos vértices do triângulo mítico de que fala Eudoro de Sousa, tanto é responsável por sua catástrofe, quanto constitui vetor ou *abertura*, para não sairmos da proximidade do léxico heideggeriano, por onde ocorre a sua restituição. E esta perspectiva indica que ao lado de uma expressa crítica antropológica que faz do homem a medida da dessacralização da realidade, também reconhecemos aquilo que Bastos designou como teoria da salvação ou soteriologia⁷¹⁹ no pensamento de Eudoro de Sousa, em que a *Poesia* desempenha um papel de relevância imprescindível. Será neste sentido, como veremos, que a convergência entre a antropologia dos dois pensadores se sobrepõe à sua diferença.

5.6 –Acontecimento-Apropriador em Heidegger e Símbolo em Eudoro de Sousa: Relâmpagos do Ser-Origem

A convergência da antropologia filosófica de Heidegger e de Eudoro de Sousa, no primeiro sentido por nós assinalado, isto é, da insuficiência do homem sujeito de objetos alcançar *per se* a originária verdade dos entes, e flagrada em torno da reflexão acerca do significado de “*coisa*” e de “*objeto*”, embora consideradas as peculiaridades de cada pensador a este respeito, torna-se patente na crítica que ambos os autores fazem à modernidade, pensada pelo primeiro como a era da técnica acompanhada pela ciência como o seu saber teórico, e pelo segundo como a própria razão em oposição ao antiqüíssimo saber expresso pelos mitos, o que leva Eudoro de Sousa a recuar o marco do começo da modernidade à instauração do projeto racional na Grécia do século V a.C, momento histórico também e habitualmente chamado de *milagre grego*, em prejuízo de

⁷¹⁹ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 94: “*A antropologia ontológica, em que um meta-horizonte do Ser funda a compreensão do horizonte humano; a idéia de um Deus in progress, em que o homem aparece incorporado ao processo de deificação do Todo; o triângulo simbólico e complementar, constituído por deus, homem e mundo; o deicídio primordial, que dá origem ao homem e ao mundo, são elementos que nos induzem a crer que os fins últimos das origens primeiras teoantropocosmogônicas, de que fala Eudoro de Sousa, se destinam a uma ‘salvação’.* Em outras palavras, que os fins últimos ou a escatologia a que se refere Eudoro de Sousa sejam confirmadas pela plenitude da tríade teoantropocosmogônica, por uma teoria da salvação, ou seja, por uma soteriologia”.

qualquer outro modo de saber⁷²⁰. Na referida crítica está em evidência a noção de perigo. Antes, de supremo perigo: o afastamento ou o abandono do mundo pelos Deuses; a total redução da *Natureza* e do homem, bem como da própria concepção do divino, à condição de objeto apenas concebido sob a luz da conexão causa-efeito, isto é, da causalidade, já não mais tomados como fecundas possibilidades de desocultamento da verdade, como vórtices de abertura por onde se revelaria o Ser.

Todavia, é precisamente neste cenário de precária e perigosa situação humana, esquecido que anda o homem de sua pertença ontologicamente originária à *Origem* de tudo que é originado, e se supondo senhor do Ser, que tanto Heidegger como Eudoro de Sousa, já no segundo sentido da convergência de suas respectivas antropologias, a lembrar, o homem como abertura por onde o Ser/a *Origem* se revelaria, pressentem a viragem ou a abertura transfiguradora e essenciante, o que apenas poderá advir mediante o que ambos concebem como *ποίησις* (*Poesia*). Desde este ponto, fica decidido que o que faremos em diante, em consonância com o objetivo deste capítulo, será analisar como Heidegger e Eudoro de Sousa, a partir da crítica à modernidade, pensam a possibilidade de superação do mundo experimentado em seu desamparo ontológico ou como ocultamento e olvido do Ser (Heidegger) e do divino (Eudoro de Sousa), fazendo notar que é na noção de *Mistério*, já desenvolvida no primeiro capítulo, que, sobretudo, converge o pensamento dos dois autores a respeito de *ποίησις*, convergência que trará à proximidade mútua o que está anunciado no título deste segmento: coisa e símbolo. Em Heidegger destacaremos as noções de “perigo”, “o que salva”, “virada”, “acontecimento-apropriador” e “relâmpago”. Em Eudoro de Sousa, revisitaremos as concepções de “catábese”, “anábase”, “metamorfose”, “símbolo/simbólico”, por nós discutidas já no capítulo sobre a *Repetição*. Este percurso deverá preparar e conduzir diretamente a discussão à sexta e derradeira seção deste segmento, que constitui propriamente o nosso intento: *Poesia e Mistério*.

⁷²⁰ Mais à frente veremos que Eudoro faz uma ressalva ao habitual entendimento acerca do “milagre grego”, no sentido de sua tese da complementaridade dos horizontes daquilo que chama de duas codificações do *Mistério*, isto é, Mito e Logos.

Em sua reflexão sobre a essência da técnica, Heidegger entende que o homem moderno insiste em tomar a natureza como “*sistema dis-ponível de informações*”, isto é, como uma conexão causal de efeitos e forças calculáveis. Ou ainda, como reservatório de energias tecnicamente exploráveis de que o homem dispõe utilitariamente, na presunção, neste sentido, de ser a natureza projeção de sua dominação. Já vimos resultar desta perspectiva o paradoxo do encurtamento das distâncias sem que fosse conquistado para os entes intra-mundanos qualquer autêntica “*proximidade*”, significando este termo um acercar-se da essência de tudo o que é. Antes o contrário. O permanecer nesta abordagem estabelecida e que oculta ou olvida o Ser, abortando qualquer outro vislumbre de sua verdade, constitui propriamente e em seu grau superlativo o *perigo* para Heidegger.

Contudo, assim como pensar a essência da técnica não nos leva, conforme Heidegger, a nada que seja técnico no sentido de um meio/instrumento, interpelar a essência do homem também não nos pode circunscrever a esta conceção de homem em que também ele se nos apresenta como força calculável. De modo que pensar a essência do homem vai além do que é somente humano. Neste sentido, tanto a técnica como o homem não dispõem do Ser, dando-se antes o contrário, isto é, são eles os *dis-postos* pelo Ser, ou modos do Ser por onde se pode dar a transmutação pela qual o ocultamento/olvido do Ser se revolve em seu desvelamento. Isto porque, para Heidegger, se por um lado o ocultamento é próprio da essência do *perigo*, por outro, neste mesmo ocultamento se pressente o ocultado, sempre prestes a emergir e a dar-se à luz. Assim acusam os versos de Hölderlin evocados por Heidegger:

“*Ora, onde mora o perigo*

é lá que também cresce

o que salva”⁷²¹

⁷²¹ Cf. Hölderlin. Ed. V. Hellingrath, IV, 227 apud HEIDEGGER, 2002, pp. 31 e 37.

Para Heidegger, quanto mais próximos e envolvidos pelo *perigo* o homem e o mundo estiverem, mais claramente aparecem as condições para o surgimento do *que salva*, aqui entendido no sentido daquilo que captura o ameaçado de esquecimento e destruição, conduzindo-o ao fulgor de sua essência, pois que isto, o *que salva*, a despeito do olvido em que é deixado, permanece sempre enraizado no imperar do *dis-posto*, irrompendo de modo repentino e inexplicável. Aqui chegamos ao tema da “*virada*” articulado com outros dois temas fundamentais no pensamento de Heidegger, quais sejam, o “*acontecimento-apropriador*” (*Ereignis*) e o relâmpago, que nos reconduzirá à reflexão da *Quadratura* essenciante de Heidegger, anteriormente analisada.

No “*perigo*” mesmo está oculta a possibilidade de uma virada. Assim afirma Heidegger em “A Virada (*Die Kehre*)”⁷²², concebendo o caminho para a superação do problema que atravessa tanto a pergunta pela técnica, quanto a reflexão sobre a “*coisa*”, problema tratado mais diretamente nestas conferências, mas que ocupa posição fundamental em todo o seu meditar acerca do sentido do Ser, com ênfase na última fase de seu pensamento. Em que consiste esta “*virada*”? Sendo o *perigo* o seu anverso, por estabelecer e manter o Ser no olvido, embora ambos provenham da mesma verdade ontológica, mantendo-se numa íntima e mútua relação de inautenticidade-autenticidade, ocultamento-desocultamento, para Heidegger a “*virada*” constitui uma súbita transmutação que se dá no *dis-posto*, restabelecendo-o à luz do Ser ou à sua “*proximidade*”.

A “*virada*” é, portanto, o “*acontecimento*” de desocultamento do Ser, acontecimento radicalmente distinto de um fazer humano posto ou desempenhado pelo próprio homem, senão que se manifesta como advento da verdade do Ser, ou ainda, irrupção daquilo que salva o Ser, e por isso “*acontecimento-apropriador*” (*Ereignis*), ou seja, acontecimento em que o Ser se apropria do *dis-posto* abrindo-o ao regresso da verdade. Por reluzir de modo súbito e gratuito (nem planejado, nem causal, como ocorre no mundo dos objetos considerados pela ciência), a “*virada*” ou “*acontecimento-apropriador*” (*Ereignis*) é concebido por Heidegger como um relâmpago, ou antes, como

⁷²² Cf. Martin Heidegger (1977). “The Turning”. In: *The Question Concerning Technology and Other Essays* (translated and with an introduction by William Lovitt). New York: Harper Torchbooks, pp. 36-49.

um relampejar através do qual o *dis-posto* reluz já não mais como objeto, mas agora no mais profundo sentido atribuído por Heidegger à “*coisa*”, cujo luzir do relâmpago deixa vir à presença no jogo da *Quadratura*, isto é, da co-pertinência de mortais, divinos, terra e céu, que, como vimos anteriormente, só o são reunidos desde si mesmos. Neste sentido, relampejar (*blitzen*, em alemão), com o significado de mirar e simultaneamente acusando o reluzir da verdade do Ser, bem como a obscuridade de sua proveniência, é vislumbre que faz ver gratuita e originariamente o mais elevado *Mistério* do Ser, nunca como uma mera visão humana do ente desde o homem mesmo, senão, como veremos adiante, como poético desocultador produtor.

Voltemos a Eudoro de Sousa e constatemos a sugestiva aproximação entre os dois pensadores no que diz respeito à transfiguração essenciante (e salvadora) do mundo ontologicamente reduzido a objeto. A idéia de “*perigo*” e de sua consubstancial transfiguração ou abertura através do “*acontecimento-apropriador*” (*Ereignis*), que em Heidegger nos conduz diretamente à súbita passagem de objeto à “*coisa*”, da inautenticidade à autenticidade, do ocultamento ao desocultamento ontológico, e por aí ao binômio *Poesia-Mistério*, também pode ser vislumbrada no pensamento de Eudoro de Sousa, quando o mitólogo aborda a transfiguração do mundo e do homem reduzidos a objetos da previsão e da utilidade humanas, o que Bastos, como referimos, reconhece como a soteriologia eudoriana. É por virtude de metamorfose, de catábase e anábase transcorridas no âmago da realidade, que Eudoro de Sousa concebe a salvação ou regresso dos deuses ao mundo de que foram exilados. É, portanto, por esta via (que veremos constituir a via da *Poesia*) e dito noutros termos, que se opera o milagre pelo qual, conforme Eudoro de Sousa, o objeto se transfigura em símbolo, o que corresponde em Heidegger à súbita irrupção da “*coisa*”, onde antes imperava o objeto.

Já vimos que, investigando a literatura, a mitologia e a religião greco-latina da Antiguidade, Eudoro de Sousa compreende as catábases como arquetípicas metamorfoses pelas quais a verdade se dá a ver naquilo que a oculta. Deste modo, a *Catábase* constitui o superlato mito de um ritual de passagem ou de iniciação na excedência, no qual é

descrita a transcensão da comum experiência humana⁷²³, ou o transe pelo *Horizonte* extremo da existência objetivável. É experiência de conversão, revelação e metamorfose, evidência de que o homem, não sendo apenas o seu próprio afazer, é sempre transposição de limites e abertura limiar para possibilidades infinitas sempre latentes naquilo que ontologicamente o excede e que constitui condição de sua própria possibilidade, sentido este em consonância com a *ontoantropologia* que Bastos acusa em Eudoro de Sousa. Esta fundamental transfiguração de quem a experimenta como uma transposição do umbral ou do *Horizonte* que é limite para o mundo coisificado/objetivado e limiar para a sua superação, se por um lado adquire o sentido de uma descida (*decensus* infernal), por outro, é como ascensão que ela se manifesta. Nesta segunda aceção da metamorfose arquetípica, isto é, no sentido de subida, temos a *Anábase* como oposto-complementar da *Catábase*, igualmente reveladora do que Eudoro de Sousa pensa como salvação ou regresso dos deuses ao mundo de que foram exilados. Eudoro de Sousa atribui à *Anábase* o sentido de elevação de algo ou de alguém sobre si próprio, ou mais propriamente de ser elevado este algo ou alguém por outro insuspeito de e por si mesmo. *Catábase* e *Anábase* são, deste modo, dois aspetos distintos, mas complementares, de um mesmo arrebatamento fundamental pelo qual, e assim o afirmamos no capítulo sobre a *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, se dão as “*viragens*” (*τρόποι*) do fragmento 30 de Heráclito, com o sentido de morte simbólica⁷²⁴, que implica mútua permuta entre posto e oposto, ambos inscritos no mítico *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*. Também a *complementaridade* entre estas duas experiências desocultadoras da *Origem*, em Eudoro de Sousa, é manifesta no sentido em que, pela simbólica e sacrificial morte de Deus (*teocriptia* ou *catábase* divina) nasce ou surge o mundo e os entes intra-mundanos, que é o sentido próprio de Mitologia para Eudoro de Sousa; e pela não menos simbólica e igualmente sacrificial morte do homem apenas humano e de seu mundo hominizado (*antropocosmocriptia* ou *anábase* humano-mundana ou *trans-humana/desumana*).

Neste sentido, reconhecemos significativa equivalência entre o “*acontecimento-apropriador*” (*Ereignis*) em Heidegger, pelo qual o *dis-posto* é levado à luz de sua verdade, e a metamorfose experimentada na *Catábase* e na *Anábase*, em Eudoro de Sousa, em que há súbita superação da condição de homem e mundo estabelecidos, que Heidegger

⁷²³ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 46, 47.

⁷²⁴ *Idem*, p. 32.

chama de “*constante*” e Eudoro de Sousa “*diabólico*”. Em ambos os pensadores a noção de arrebatamento e apropriação gratuita, abrupta, desocultadora e salvífica. Em ambos, a identificação desta condição de inautenticidade como um não-lugar, como é o *perigo* em Heidegger e o *inferno* em Eudoro de Sousa, mas de onde precisamente refulge o acontecimento transfigurador. Assim podemos encontrar em Heidegger: “*But where is the danger? What is the place for it? Inasmuch as the danger is Being itself, it is both nowhere and everywhere. It has no place as something other than itself. It is itself the placeless dwelling place of all presencing. The danger is the epoch of Being coming to presence as Enframing*”⁷²⁵. E em Eudoro de Sousa: “*o inferno é onde quase todos vivem sem que o saibam e donde bem poucos saem para sabê-lo*”⁷²⁶. Ou: “*o inferno não é lugar a que eu desça, mas lugar em que estando, não quero estar; lugar de onde quero sair, porque dele já saí, sem que de haver saído me apercebesse*”⁷²⁷. E ainda: “*inferno é não haver lugar, é sentimento de não havê-lo onde estou, quando sou outro que não era. Inferno é ser obrigado a viver a vida alheia, em lugar que o não é, por sê-lo de todos e de ninguém*”⁷²⁸.

A metamorfose alcançada por *Catábase* e *Anábase*, acusando a suspensão e a superação da condição objetiva ou “*diabólica*” da existência, nos permite especular acerca da autenticidade da existência, o que, em Heidegger, constituiu azo para a sua compreensão da essência da “*coisa*” e da “*proximidade*” por virtude do “*relampejar*” do “*acontecimento-apropriador*”. Em Eudoro de Sousa, o problema da autenticidade da existência e a percepção do seu relâmpago fulgurante respondem sob o título de símbolo e simbolismo. Com efeito, para Eudoro de Sousa o oposto da coisa, no sentido de objeto, é o símbolo, bem como da inautenticidade do diabólico é a autenticidade do simbólico. Se, como vimos, o *diabólico* nos põe diante de um mundo composto de objetos separados entre si e distantes do Ser-Origem, portanto, um mundo de coisas que se limitam ao âmbito da representação do pensamento científico, constituindo, então, projeção do homem apenas humano, pretendo senhor do Ser, o simbólico, por sua vez, aponta para a união ou reunião do que está separado. Derivado do étimo *συμβάλειν*, simbólico significa,

⁷²⁵ Cf. Martin Heidegger (1977). “The Turning”. In: *The Question Concerning Technology and Other Essays* (translated and with an introduction by William Lovitt). New York: Harper Torchbooks, p. 43.

⁷²⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 40.

⁷²⁷ *Idem*, p. 39.

⁷²⁸ *Idem*, pp. 39,40.

segundo Eudoro de Sousa, o co-jogado, o unido a partir de um só arremesso. E assim, símbolo e simbólico se contrapõem radicalmente ao que o mitólogo luso-brasileiro chama de objeto/coisa e a sua dimensão diabólica.

Neste sentido é que vislumbramos a maior aproximação entre os dois pensadores, se não perdermos de vista o jogo fulgurante que constitui a *Quadratura* em Heidegger, e que faz brilhar como relâmpago a co-pertinência de mortais, divinos, terra e céu, co-pertinência reveladora da “*coisidade*” da “*coisa*”, isto é, de sua essência. Igualmente significativo, neste passo, é não olvidarmos o sentido atribuído por Eudoro de Sousa ao *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, cujo jogo de co-pertinência dos vértices (Deus, Homem e Natureza) tem o dom de promover o trânsito pelo qual o mundo dos entes originados, bem como cada um destes entes, são conduzidos à luz de sua *Origem*, já esta entendida por Eudoro de Sousa como o *Ultra-Ser* que os instituiu não como coisas/objetos, senão como símbolos. De modo que é pelo símbolo ou pelo “*jogo simbólico*” que se dá a transfiguração descoisificante, equivalente ao “*acontecimento-apropriador*” (*Ereignis*) de que fala Heidegger. Assim compreendido, “*coisa*” e “*símbolo*” são alçados à mesma valência, pois que, pelo jogo essenciante implícito em ambos os pensadores (*Quadratura* e *Triângulo simbólico e complementar*), o que antes era apenas objeto de representação e de utilidade passa a estar aureolado de “*proximidade*”, conforme Heidegger, e de *Lonjura* e *Outrora*, como o pensa Eudoro de Sousa.

5.7 – Poesia e Natureza em Heidegger e em Eudoro de Sousa: O Problema do Mistério

Realizado o percurso que nos tem levado a interpelar comparativamente o pensamento de Heidegger sobre a “*coisa*”, a “*proximidade*”, a “*Quadratura*” e o “*acontecimento-apropriador*” (*Ereignis*), e o de Eudoro de Sousa a respeito de “*objeto*”, “*Lonjura e Outrora*”, “*Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*”, além de “*símbolo/simbolismo*”, “*Catábase*” e “*Anábase*”, alcançamos as condições necessárias que nos permitem elaborar propriamente a questão essencial deste segmento e, com isto, confirmar o estreito vínculo temático e problemático entre os dois pensadores: que jogo

ou desempenho é este, explícito nos dois pensadores, pelo qual o Ser ou o Ultra-Ser é desocultado ali onde mais o perigo da opacidade objetiva e do olvido ontológico se fazem patentes? Que abertura é esta por onde reluz como relâmpago o acontecimento essencial? Chegamos, assim, ao cerne de nossa reflexão neste passo, a lembrar, a conexão entre *Poesia* e *Natureza* no pensamento de Heidegger e de Eudoro de Sousa. Como já anunciado, é mediante a reflexão acerca desse binômio essenciante (*Poesia* e *Natureza*) que divisamos a clareira necessária para uma *proximidade* com o tema do *Mistério* em ambos os pensadores.

É n’A *Origem da Obra de Arte*⁷²⁹, assim como em *Hinos de Hölderlin*⁷³⁰, que Heidegger apresenta de modo mais desenvolvido e contundente a sua concepção de *ποίησις* (*Poesia*). Nas duas obras, ao perscrutar onde a verdade irrompe no seio do ente e como ocorre este desconcertante e ambivalente jogo de desocultação-ocultação, o que acima assinalamos como “*acontecimento-apropriador*” (*Ereignis*), Heidegger aponta para o ser-obra da obra de arte como um raro e essencial modo de ocorrência ontológica, o que significa que na obra de arte o ente em sua totalidade é trazido e mantido na desocultação. Para Heidegger a abertura que desoculta de maneira fulgurante o Ser na obra de arte é decorrente da *Poesia* que há na arte, ou antes, que determina que uma obra de arte seja, efetivamente, uma obra de arte. Não consistindo num errante inventar, nem num oscilar da mera representação e imaginação no real, antes constituindo a essência de toda arte, a *Poesia* é o desdobrar na desocultação do aberto que se dá no ente e que o traz à luz do ser.

Com efeito, para Heidegger, é na obra de arte como tal, isto é, na *Poesia*, que o ente se desvela fazendo emergir o seu Ser originário. Em outras palavras, constitui a obra de arte abertura do ente para o desvelamento do seu Ser, desvelamento este conhecido pelos gregos por *ἀλήθεια*, *veritas* pelos romanos, e que os modernos passaram a chamar

⁷²⁹ Cf. Martin Heidegger (2008). *A Origem da Obra de Arte* (tradução de Maria da Conceição Costa). Lisboa: Edições 70.

⁷³⁰ Cf. Martin Heidegger (2004). *Hinos de Hölderlin* (tradução de Lumir Nahodil, revisão científica de Carlos Morujão). Lisboa: Instituto Piaget.

de verdade, embora muito pouco se pense a seu respeito, conforme Heidegger⁷³¹, estando a verdade quase sempre limitada no pensamento moderno à adequação da realidade às proposições, motivo da crítica de Heidegger aos diversos campos da ciência como saber de objetos. É, pois, neste sentido que o filósofo afirma que “na obra de arte, põe-se em obra a verdade do ente”⁷³², asseverando, deste modo, que a essência ou origem da obra de arte é o “pôr-se-em-obra da verdade do ente”⁷³³, e que nesta abertura se reúnem todo o poder e verdade da *Poesia*, o relampejar que permite, a meio ao olvido da “coisa”, o vislumbre repentino e gratuito de sua essência.

Para Heidegger, todo gênero de arte – arquitetura, escultura, a arte dos sons – deve reconduzir-nos àquilo mesmo que o justifica enquanto arte, ou seja, à *Poesia*. Todavia, a obra da linguagem (conforme o filósofo, a *Poesia* em sentido estrito) tem um lugar eminente no conjunto das artes. Não sendo apenas uma expressão oral e escrita cuja função é o entendimento e a comunicação⁷³⁴, nem tampouco o veículo de transporte do apenas aparente, a linguagem é, para Heidegger, o fenômeno humano que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente⁷³⁵. É no nomear da linguagem que o ente emerge à palavra e ao aparecer a partir do seu Ser mesmo. Assim compreendido o poder poético da linguagem, este dizer se nos apresenta como um projetar do clarificado pelo qual o ente vem ao aberto, projetar que constitui a libertação de um lançar mediante o qual se dá a desocultação do ente enquanto tal. Eis, portanto, o sentido próprio da *Poesia* em Heidegger: um dizer projetante que arranca o ente de seu estado de recusa e velamento a propósito do Ser.

⁷³¹ Cf. Martin Heidegger (2008). *A Origem da Obra de Arte* (tradução de Maria da Conceição Costa). Lisboa: Edições 70, p. 27: “Este ente emerge no desvelamento do seu ser. Ao desvelamento do ente chamavam os gregos ἀλήθεια. Nós dizemos verdade e pensamos bastante pouco com essa palavra. Na obra, se nela acontece uma abertura do ente, no que é e no modo como é, está em obra um acontecer da verdade”

⁷³² *Idem*, *ibidem*.

⁷³³ *Idem*, *ibidem*.

⁷³⁴ - Embora não coincidentes no que se refere à prioridade da linguagem oral ou escrita na hierarquia das manifestações artísticas, também Eudoro de Sousa, como vimos na introdução deste capítulo, faz esta ressalva a propósito da *Poesia*, isto é, que o seu sentido essencial não é cativo do entendimento da linguagem como instrumento de expressão e comunicação, à maneira de um dentre diversos outros modos “de dizer o mesmo que não poeticamente poderia ser dito”. Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Objectividade Poética”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 323.

⁷³⁵ Cf. Martin Heidegger (2008). *A Origem da Obra de Arte* (tradução de Maria da Conceição Costa). Lisboa: Edições 70, p. 59: “Onde nenhuma linguagem advém, como no ser da pedra, da planta e do animal, também aí não há abertura alguma do ente e, conseqüentemente, também nenhuma abertura do Não ente e do vazio”.

Após a *Poesia* ter sido interpelada nas duas obras citadas, Heidegger torna a abordar na conferência "A Virada" (*Die Kehre*) o tema do advento da essência do Ser através da linguagem, ainda entendida como dimensão através da qual a essência humana pode corresponder ao Ser e à sua interpelação, e não como mera expressão do pensar, do sentir e do querer. E o faz precisamente ao considerar o "acontecimento-apropriador" (*Ereignis*), que temos visto constituir o próprio cerne do acontecimento desocultador do Ser, evento ontologicamente associado, no pensamento de Heidegger, à essência da *Poesia*. Também na conferência "A Questão da Técnica", o tema da *ποίησις* em cotejo com a *τέχνη* é exposto em seu caráter de *desocultador pro-ducente*, em tudo distinto da concepção instrumental e antropológica da técnica que a reduz à causalidade, à objetividade e, portanto, ao olvido do Ser. Assim, nem a linguagem, nem a técnica, quando indagadas desde um ponto de vista ontológico, como o faz Heidegger nas duas referidas conferências, se reduzem ao seu aspeto instrumental, antes deixam transparecer o que nelas é *ποίησις*, isto é o desocultar que dá lugar a que algo, a partir de si mesmo, possa emergir e dar-se a ver.

A esta emergência a partir de si mesmo Heidegger chama produzir poético, seja ela manifesta na feitura artesanal que traz à existência a forma e a figura artístico-poética, seja ela explícita no brotar/florescer de um campo de flores. Conforme o filósofo, distinto dos processos e movimentos ocorridos nos entes que hoje chamamos naturais (e ao seu conjunto, natureza), embora através deles, no original grego a palavra *φύσις* significa o que sai ou brota desde si mesmo, força imperante que sai do oculto e mantém-se à luz deste estar-fora. É neste sentido que destacamos o significativo binômio *Poesia* e *Natureza* em Heidegger, pois que, como assinalamos, se é *ποίησις* aquele produzir revelador do Ser, igualmente é *φύσις* o emergir producente desde o Ser mesmo, revelação/emergência que deixa vir à presença o ainda não presente e insuspeito no regime que oculta o Ser. Nesta convergência entre *ποίησις* e *φύσις*, ambas reunidas sob o imperar do acontecimento essencial que Heidegger chama de "acontecimento-apropriador" (*Ereignis*), e por onde se dá o desocultar do Ser (*ἀλήθεια*) ou o advento do *Salvador* ("o que salva"), ou ainda a emergência da própria Verdade, descortina-se a

noção de *mistério do Ser* no pensamento do filósofo alemão, o que nos prepara para a apreciação do mesmo binômio essenciante no pensamento de Eudoro de Sousa.

Conjugada com o sentido que, em torno da sensibilidade contraposta à intelectualidade, o Mito, a Mitologia e a Religião adquirem no pensamento de Eudoro de Sousa, como demonstramos em segmento anterior, a *Natureza* é, para o mitólogo luso-brasileiro, enquanto *natura naturans*, uma cifra do *Mistério*, quer este seja compreendido como o inominável e inefável fundamento originário de tudo que devém, quer como a experiência incomum e superlativa manifesta em “*estranheza*” referentemente à comum e cotidiana experiência da vida, ou sentimento de “*diferença na alma*”, pela qual se dá o “*diálogo entre a sensibilidade da natureza (ou sensibilidade humana, aberta para a natureza) e a natureza da sensibilidade (ou natureza que se abre para a sensibilidade humana)*”⁷³⁶. De todo modo, o que está em jogo quando *Natureza* e *Mistério* fazem a sua aparição no pensamento de Eudoro de Sousa como binômio referente à *Excessividade Caótica, Deus* ou *Origem*, é a ocorrência do “*milagre poético*”, entendido como um assombroso prodígio que, conforme Eudoro de Sousa, “*consiste em excepcionalmente a própria natureza das coisas se revelar no que banalmente a oculta. Revelação da origem, no originado – eis o mistério da poesia, que é o mistério de toda a arte*”⁷³⁷. *Mistério*, portanto, que se manifesta por revelação onde antes estava oculto, ou que é a própria experiência desta revelação. Assim é que a *Poesia* reúne de modo indissociável *Natureza* e *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Embora pensando por caminhos próprios e diferenciados entre si, muitas vezes incongruentes quanto à terminologia e aos pressupostos, não poucas vezes apontando para um mesmo horizonte, a reflexão sobre a essência da *Poesia* faz convergir o pensamento ontológico de Heidegger e o mitológico de Eudoro de Sousa. Constituindo a força que impera em toda obra de arte, a *Poesia* é em ambos os autores fator que simultaneamente demarca dimensões da percepção, experiência e entendimento da realidade (existência inautêntica e autêntica, em Heidegger, banalidade e excepcionalidade, em Eudoro de

⁷³⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 82, 83. Cf. também: *idem*, p. 102.

⁷³⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Arte e Escatologia”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 158.

Sousa) e as reúne no acontecimento essencial fulgurado no âmago mesmo do perigo do olvido do Ser ou do afastamento dos deuses. Revelação da *Origem* no originado ou revelação do que nos aparece como sendo mais do que parece, para Eudoro de Sousa, desocultamento ontológico para Heidegger, as duas vias nos conduzem diretamente à resposta da questão anunciada no princípio desta seção. É *ποίησις* (*Poesia*), portanto, o jogo pelo qual se dá o desocultamento do Ser. É *ποίησις* a abertura por onde reluz o relâmpago ou o acontecimento essencial. Quer seja tomada como um dizer/produzir desocultador a partir de si mesmo, assim expresso em Heidegger, quer como *mimesis* da *natura naturans* em Eudoro de Sousa, para os dois pensadores é intimamente associada à *φύσις* que a *ποίησις* (*Poesia*) reluz o mistério do Ser ou o Ser como *Mistério*.

De tudo o que dissemos sobre o fecundo diálogo entre Heidegger e Eudoro de Sousa, revelador mais de nossa intencionalidade nesta tese e menos do modo como propriamente a dita “*reminiscência da leitura do ensaio de Heidegger sobre a COISA*”⁷³⁸ teria impactado o pensamento do autor de *Mitologia*, embora deste, segundo entendemos, não passe muito distante, a considerar o que diz Eudoro de Sousa acerca do ensaio de Heidegger, a *Poesia* emerge e se estabelece, efetivamente, como “*a única maneira de tentar dizer o inefável*”⁷³⁹. Aliás, é no ensaio “*a Coisa*, de Heidegger”, que se pode ler a referida afirmação de Eudoro de Sousa sobre a *Poesia*, sintoma da convergência por nós apontada entre os dois pensadores. Todavia, se o percurso dialógico nos permitiu demonstrar a pertinência da referida afirmação para os propósitos de nossa investigação, ainda nos falta confrontar as duas indagações que ressaltamos como porventura mais relevantes que reconhecer na *Poesia* a manifestação da *Origem* no originado, como o quer Eudoro de Sousa. A lembrar: como e por que para Eudoro de Sousa a *Poesia* desempenha este papel soteriológico? Daqui em diante esta dupla interpelação será o nosso foco.

⁷³⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 11.

⁷³⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger*. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 155.

6 – Divina Possessão do Homem Trans-Humano e Gratuidade Poética: Distraídos, Marginais e Loucos

Mitologia é o caminho do regresso. Por regresso, agora e em sentido distinto de “a virada” (embora mais à frente vejamos estar em congruência com esta noção heideggeriana), estamos considerando, após o percurso que realizamos até aqui, o momento propício para responder às indagações orientadoras formuladas no princípio deste capítulo: como e por que a *Poesia* é considerada por Eudoro de Sousa, segundo cremos e conforme afirmação sua, como “a única maneira de tentar dizer o inefável”⁷⁴⁰. Assim como para alinhar em significativa conjunção o triedro da nossa investigação, *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*, reconhecendo nesta última a experiência própria daqueles dois. E por *Mitologia*, referimo-nos ao penúltimo livro publicado por Eudoro de Sousa. Embora aí a *Mitologia* seja, do começo ao fim e incontestavelmente, o assunto fundamental discutido por seu autor, será nesta obra que a *Poesia*, cuja origem é coeva do surgimento da *Mitologia*, como já vimos noutra parte, se nos apresentará como gratuita e divina possessão do homem já metamorfoseado em *trans-humano*, numa transparente demonstração da *complementaridade*, sempre em torno do sentido de *Mistério*, entre a catábase antropocsmogônica e teocrítica, sentido próprio de *Mitologia* para Eudoro de Sousa, e a anábase ontoantropológica, como entendida por Fernando Bastos e sugerida pelo poeta Álvaro de Campos a propósito da reunião de *antiquíssimo do mundo* e *antiquíssimo de mim*. Assim, os termos possessão, metamorfose e *trans-humano*, bem como as concepções de distraído, Amor, marginalizado, louco e loucura, todos abordados em *Mitologia* e associados ao entendimento de Eudoro de Sousa acerca de *Poesia*, passam a exigir a nossa atenção no sentido do seu esclarecimento.

Temos visto que, no pensamento de Eudoro de Sousa, homem e mundo se encontram encerrados no horizonte da objetividade. Neste horizonte, ambos são feitos coisas por força do intelecto e da vontade humanos pretensamente livres para fazê-lo, isto é, afeitos ao que Eudoro de Sousa chama de ilusão de que submetem a Natureza ou as

⁷⁴⁰ Não nos esqueçamos do desafio sisífico e de superlativa dificuldade, como o caracterizamos no primeiro capítulo desta tese, assumido por Eudoro de Sousa: tornar acessível ao pensamento e à análise, e assim suscetível de cognição e definição, algo que se não deixa apreender totalmente pela racionalidade.

coisas à sua disposição, decorrendo daí a sua presunção de liberdade. Todavia, para Eudoro de Sousa, a liberdade aí assinalada não vai além de uma ilusória pretensão ou presunção. Não desconfia o homem coisificado (ou humanizado) que antes é o contrário o que se dá: é o homem o serviçal do que ele não é, mas que se apresenta, aos seus olhos, enquanto coisas, como aquilo que ele é desde o ponto de vista da projeção antropocêntrica, tomada, e assim o temos insistido, como pretensa domesticadora da *Natureza*⁷⁴¹. Isto significa, por um lado, que o homem não desempenha senão e sem o saber um coadjuvante papel num jogo que não é seu, mas de potência que lhe antecede e excede; por outro, que mesmo a *recusa* apontada por Eudoro de Sousa como característica fundamental do homem que veio a ser, ou homem apenas humano⁷⁴², também ela, paradoxalmente, não lhe é própria (no sentido de que não tem a sua fonte na consciência, nem na volição humana), sendo-lhe adventícia, isto é, constituindo um dos potenciais projetos do grande *Projeto*, passando longe, todavia, de ser o único. Já ela, a *recusa*, constitui predisposição inerente ao *Projeto*, como um dos inúmeros possíveis a se realizar, que podem ou não se realizar efetivamente, como realizado está o projeto que Eudoro de Sousa chama, dentre outros nomes, de *horizonte da objetividade*. Neste sentido, Eudoro de Sousa também afirma em *Mitologia* que foi o diabo, e não o próprio homem humano⁷⁴³, quem estabeleceu o homem-coisa e a natureza-coisa, ambos rebeldes contra a unidade de todos os entes. Desde esta perspectiva, Eudoro de Sousa ressalta a separação ôntica mantida pelo intelecto lógico-discursivo que, de modo ilusório, se reputa como imagem e semelhança de deus ao rebaixar a criação divina ao seu próprio afazer, isto é, equiparando o *Mistério* do surgimento do mundo como *autopoiesis* divina, aceção mais evidente do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa, com a opacidade da operosidade humana construtora de coisas, portanto, responsável pela existência e persistência do mundo propriamente humano feito a partir das ruínas abandonadas da negação do divino/sagrado. Recorrendo à origem etimológica da palavra *διαβάλλειν* (*diabaléin*), como vimos anteriormente, Eudoro de Sousa compreende o diabo como o Separador. E à ação separadora do Separador, Eudoro de Sousa a chama de *encantamento*

⁷⁴¹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 120: “Nós não dispomos das ‘coisas’ porquanto são elas que de nós dispõem”.

⁷⁴² *Idem*, p. 15: “Se, de chofre e à queima-roupa, me desfechassem a mais preocupante, a mais inquietante de todas as questões: ‘Que é o homem?’, creio que responderia sem desassombro nem hesitação: ‘O homem é o animal que se recusa a aceitar o que gratuitamente lhe deram e gratuitamente lhe dão’. Não me perguntem agora quem dá o que o homem recusa. Só importa a recusa da gratuidade. O homem se lhe recusa; o homem é a própria recusa, antes de ser o quer que seja ou o quer que venha ser”.

⁷⁴³ - Cumpre dizer que se em *Mitologia*, a separação objetivante é atribuída ao diabo, em *História e Mito* é o homem o responsável direto pela coisificação que em *Mitologia* é chamada de diabólica.

coisístico, que consiste em transformar tudo em coisas. Assim, homem e mundo, ambos transformados em coisas no horizonte da objetividade, são encantamento da sagrada *Origem*. Diabólica ocultação do *Ultra Ser*, do *Projeto* ou de *Deus*.

Eudoro de Sousa lembra ainda que, voltadas sempre para si mesmas, separadas de tudo mais, dispersas e opacas, as coisas jamais se afeiçoam umas às outras por serem incapazes de tomar a feição de outra que não seja elas mesmas, não admitindo a superação de seus próprios limites de coisas, limites inamovíveis de sua condição de *limes* que nunca chega a ser *limens*. Fechada se encontraria, pois, de modo irremediável, a possibilidade de êxtase às coisas (sobretudo ao homem-coisa), isto é, de se exceder o estatuto de coisas (sair de si enquanto coisas), dele se perder naquilo que as coisas não são, ou fora daquilo que elas aparentam ser, não fosse falhar, em raros momentos, a concentração e a atenção que do homem faz o construtor do mundo coisístico, inspirado ou movido pelo Separador, que perverte ímpetos, anseios e projetos mais ou menos indefinidos, por força de sua redutora instituição, convertendo ou encantando em coisas só coisas tudo o que é tocado por seu halo: por exemplo, eros em coisa-sexo sem eros; liberdade individual na coisa constituição regendo os deveres da coletividade; a criança na coisa adulto; o caos em cosmos; e todos os possíveis em realidade-coisa encerrada em si própria⁷⁴⁴.

E de assim o reconhecer, Eudoro de Sousa indaga se haveria algum sortilégio capaz de favorecer ao homem e ao seu mundo a fuga à dominação do diabo e ao seu diabólico mundo, isto é, alguma sorte de “prestidigitação” capaz de desencantar, desvelar ou desocultar o que fora velado, encantado, oculto na coisificação diabólica da existência mundana e humana. Êxtase, numa palavra. Com efeito, no seu próprio indagar parecem-nos acenar, encoberto pelo que diz a questão, mas já ecoando o que ela diretamente não o diz, a presunção de sua resposta afirmativa. Senão, vejamos. Atrás da “*franzina figura de Kant*”⁷⁴⁵, segundo jogo caricatural de Eudoro de Sousa, mas nem por isso menos sóbria a reflexão, teria se ocultado o diabo, na aceção etimológica de separador e responsável último pelo *encantamento coisístico*, para instaurar a ilusão da necessidade incontornável da concentração da vontade e da atenção do intelecto num mundo objetivo e sempre

⁷⁴⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 96.

⁷⁴⁵ *Idem*, p. 75.

premeditado, no sentido de sua domesticação e usufruto pelo homem, o que equivaleria à submissão da suposta realidade à própria subjetividade do sujeito da inteligência⁷⁴⁶, projetor do mundo objetivável e objetivado. Ou noutros termos e nos mantendo no discorrer lúdico da argumentação de Eudoro de Sousa: assim procedeu o diabo com o intuito de comprar a alma humana e, sob o abrigo de uma teoria filosófica que se não pode ignorar, tamanho o impacto que exerceu nos rumos da Filosofia desde a sua aparição, mantê-la cativa no olvido de sua *Origem*, a preço da falácia de sua libertação referente a esta mesma *Origem*. A alusão ao filósofo de Königsberg neste passo é significativa por nos remeter ao criticismo instituído por si, também chamado “Revolução Copernicana de Kant”, que estabeleceu o sujeito do conhecimento como o “*sol do domínio gnosiológico*”⁷⁴⁷, por obra de sua tríplice crítica à Razão. E ressalta Eudoro de Sousa que, assim como *krísis*, do verbo *krínein*, significando separar, ação própria do separador, e por isto nos encaminhando ao diabo como o entende o mitólogo luso-brasileiro, *Kritikós*, intimamente associado a *krísis* e designando etimologicamente aquele que tem a faculdade de discernir, igualmente nos traz a ou nos leva à figura do diabo por ser este, e assim já o afirma o relato do *Genesis*, como aponta Eudoro de Sousa, o primeiro e o maior dos críticos. Neste sentido, pensamento crítico e separação convergem no saber lógico-discursivo próprio do homem que veio a ser. O crítico é, pois, desde este ponto de vista, o diabólico sujeito cujo conhecimento intelectual só se dá por desagregação, desligamento e desunião do que é percebido e considerado por sua atenção, isto é, ao revés do que apontamos acima como âmbito, proceder e linguagem próprios da Religião, da Mitologia e da *Poesia*. A lembrar: naquele impera não mais que a intelectualidade. Nestas, a sensibilidade inexaurível como “*leveza do ar que respiram*”⁷⁴⁸.

Haverá sim, pois, para Eudoro de Sousa, “sortilégio” capaz de desencantar o horizonte diabólico e desocultar o ocultado na coisificação da existência mundana e humana. Este “sortilégio” seria a negação do diabólico e do seu patentear-se no pensamento crítico. Negação, portanto, da negação. Uma *sui generis* afirmação. Todavia,

⁷⁴⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 75: (...) “o mundo objetivo também é eminentemente subjetivo, na medida em que não seja errado dizer que não há objeto sem sujeito”.

⁷⁴⁷ *Idem*, p. 120.

⁷⁴⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 54.

este recurso não é alcançável por nenhum querer humano, tampouco por alguém possuir qualquer suposto conhecimento intelectual do ocultado, o que significaria permanecer ainda nos limites da crítica e, conseqüentemente, do diabólico. A degenerescência diabólica da criação divina ou da divina *Origem* de onde se apartaram por separação diabólica todos os originados presentes no horizonte da objetividade ou das coisas, o que Eudoro de Sousa chama de *catástrofe* que abateu o *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, nem por isto instituiu o completo aniquilamento do olvidado ou degenerado, restando no homem e no mundo coisificados a presença do *Antiquíssimo*, ainda que vaga, não equiparável a nenhum passado racionalmente pensado, seja próximo da *presença do presente*, seja dele o mais distante possível, ambos ainda objetos da atenção do *homo faber* e do saber crítico-científico, ou do *homo sapiens*, que neste caso é dizer o mesmo. Aqui emerge a figura do distraído a ocupar papel de grande relevância no pensamento de Eudoro de Sousa. Distraído da obrigatoriedade do afazer que mantém o homem e o mundo cativos da ordem, dos sentidos convencionados, da lei, da justiça, dos métodos diabólico-objetivos⁷⁴⁹, o homem transgride e transpõe, sem saber que o faz, distraído que está, como quem se entrega a uma dança numa euritmia cósmica, à maneira de um drama ritual, transgride e transpõe, dizíamos, o teatro do mundo instituído, deixando-se absorto naquilo que não é o mundo da quotidiana necessidade de se manter operante a produção e o desenvolvimento, que nem é criação, no sentido próprio, nem é um desnudamento daquilo que ontologicamente é, antes constitui o seu envolvimento ou encantamento⁷⁵⁰.

Como a *Natureza* (no sentido de *natura naturans*), jamais concentrada, senão fluente no desempenho espontâneo de sua criatividade, desatenta de seu produzir “*como se nada produzisse, ou como outro o produzisse por ela*”⁷⁵¹, o distraído, ao contrário do afazer humano que não faz senão “coisas”, experimenta a transcensão dos limites das coisas nas coisas que faz como se outro o fizesse através de si⁷⁵², subvertendo-as enquanto

⁷⁴⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 81: “*A segunda face do diabo quer lei, justiça e ordem, para todos e para tudo, a fim de que o mundo não venha a ‘transmudar-se’, para que sempre seja o que veio a ser*”.

⁷⁵⁰ *Idem*, p. 66: “*Criar, quando não seja determinadamente ‘cultivar’, diz mais do que fazer, excede o fazer, de um modo indeterminado, e o indeterminado excesso do ‘criar’, em relação ao ‘fazer’, é a medida sem medida da separação*” (...).

⁷⁵¹ *Idem*, p. 108.

⁷⁵² *Idem*, p. 168.

coisas e elevando-se a si próprio (ou deixando-se elevar por força além de sua “humanidade humana”) a um além-limite ou limiar de um além-*Horizonte* onde as coisas deixam de o ser. E vimos ser este “*purgatório*”, que já não é o lado coisificado do *Horizonte*, nem ainda o descoisificado do circundante além-*Horizonte*, o que Eudoro de Sousa chama de *trans-objetivo*, a lembrar, hiato entre o mundo objetivo das coisas só coisas e do homem só humano (e, portanto, do homem-coisa), por um lado, o lado de aquém-*Horizonte*, e, por outro, a *Excessividade Caótica*, o além-*Horizonte* onde esplende a originária *Origem* de tudo o que é, dimensão em que coincidem o ser originado e o ser *Origem* ou a *presença do presente e a presença do passado*. É neste sentido que para Eudoro de Sousa, ainda que considere gravemente o estreitamento da disponibilidade humana feita cativa da servidão diabólica, a *Origem* olvidada no projeto (com “p” minúsculo) ou na diacosmese diabólico-humana não teria sido integralmente esvaziada, persistindo no homem e no mundo o divino que constitui a sua fonte originária, à espera de seu ressurgimento fascinante, por si, isto é, não movida por vontade e consciência humana, e em raros momentos acusados no que chamamos anteriormente de “*estranheza*” e de “*diferença na alma*”, porventura equiparável à “*virada*” heideggeriana. Nesta reaparição do olvidado se dá, para o distraído, o desencantamento do encantado, o que estará no cerne da concepção eudoriana de *Poesia*, como se verá mais adiante.

Todavia, se é de grande relevância afirmar que é na distração e com o distraído que Eudoro de Sousa começa a vislumbrar a ocasião de fuga ao e superação do mundo diabólico feito de coisas, a afirmação ainda nos parece insuficiente se o que mais nos importa abordar é o como e o por que a *Poesia* é considerada por Eudoro de Sousa como o único dizer capaz de nos levar à presença do inefável. Ou de trazê-la para onde estamos quando a experimentamos, isto é, para a clareira aberta pela *Poesia* ao e no mundo fechado e sempre igual a si mesmo. Ainda nos fica faltando abordar como isto se dá e qual a relação entre a distração/o distraído e a *Poesia*, como a entende Eudoro de Sousa. Dizer como se distrai o distraído é tarefa que nos conduz a outro tema imprescindível para a compreensão da *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa, assim como, efetivamente, nos aproxima das repostas às perguntas fundamentais deste capítulo. Referimo-nos ao papel desempenhado pelo Amor (*Eros*) em sua concepção de salvação,

conforme Fernando Bastos⁷⁵³, o que entendemos como caminho de fuga à sujeição diabólica, e que guarda relações de intimidade com a conceção de símbolo e simbólico, já considerados noutros lugares desta tese.

Se no mundo objetivo-diabólico, que é outro modo de dizer o mundo do homem só humano, auto-centrado e concentrado no seu saber e no seu fazer, tudo se rebela contra a unidade de todos os entes, separadas como estão as coisas por obra do crítico-separador e desconhecendo assim qualquer possibilidade de afeição, que é manifestação do ímpeto de sentido inverso à indiferença ou discórdia, próprias da separação, é no Amor que Eudoro de Sousa encontra a sua superação, por ser o Amor potência que tudo reúne num todo incomensuravelmente maior do que a soma das partes. No pensar e no agir do homem concentrado *Eros* foi banido, porque significa ameaça de dissolução dos limites da “*individação coisística*”, tomada por si como a verdade. Por este motivo o crítico associa o Amor à morte, mas esta entendida como aniquilação pura e simples daquilo que, conforme Eudoro de Sousa, pelo crítico é estimado por sobre todas as coisas, isto é, o “*si mesmo*”. O seu e o das coisas, que não são senão o mesmo na relação projeção-projetor-projetado. Daí dois críticos jamais se entregarem um ao outro como amantes por incapacidade e temor constitutivos. Eudoro de Sousa está de acordo com a associação que, no pensamento crítico, faz convergir Amor e morte, mas não pelos mesmos motivos que movem tal pensamento à referida associação. Na relação erótica há, sem dúvida, a experiência de um esquecimento de si no outro, que a si também deixa de fazer referência para referir-se sempre ao amado, no sentido de que dois amantes só o são realmente não como dois, senão como um, que não é nem um nem outro individuados, mas que na união passam a ser indiferenciados. O homem orgulhoso de sua vontade e de sua razão, ensimesmado em sua suposta condição de conhecedor e dominador de si e da natureza, não se permite a experiência do “*êxtase erótico-religioso*”⁷⁵⁴, que constitui uma

⁷⁵³ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 94: “*A antropologia ontológica, em que um meta-horizonte do Ser funda a compreensão do horizonte humano; a idéia de um Deus in progress, em que o homem aparece incorporado ao processo de deificação do Todo; o triângulo simbólico e complementar, constituído por deus, homem e mundo; o deicídio primordial, que dá origem ao homem e ao mundo, são elementos que nos induzem a crer que os fins últimos das origens primeiras teoantropocosmogônicas, de que fala Eudoro de Sousa, se destinam a uma ‘salvação’*. Em outras palavras, que os fins últimos ou a escatologia a que se refere Eudoro de Sousa sejam confirmadas pela plenitude da tríade teoantropocosmogônica, por uma teoria da salvação, ou seja, por uma soteriologia”.

⁷⁵⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 72.

libertação do “*si mesmo*” ou do sujeito determinado de objetos igualmente determinados e inequívocos, como é a sua presunção. Não ama, portanto. O Amor é experiência que arrebatava o distraído do mundo das coisas, não o concentrado. Com efeito, a respeito do distraído afirma Eudoro de Sousa: (...) “*o que distrai o distraído, o que desatenta o desatento, é, sem dúvida, o amor*”⁷⁵⁵. Estando fora de si mesmo, no sentido de não atento à sua subjetividade que veio a ser, supressora do que não é idêntica a si, o distraído sequer teme a morte porque a experimenta como êxtase metamórfico daquilo que porventura lhe causa náusea e, portanto, como libertação do domínio diabólico.

A concepção de êxtase erótico designando transcendência da “*individuação coisística*”, êxtase experimentado inicialmente pelo distraído como “*estranheza*” ou “*diferença na alma*”, e que também é religioso por força de sua religação do que fora cindido, como o veremos mais adiante, torna a deslocar a nossa atenção para um tema já discutido: o simbólico. Afirma Eudoro de Sousa que “*o ‘diabólico’ e o ‘simbólico’ correm em sentido contrário*”⁷⁵⁶, o que significa que, enquanto no primeiro, âmbito próprio do intelecto concentrado, crítico e discricionário, a marca distintiva é a fragmentação seguida de desintegração de todas as coisas, o segundo caracteriza-se pela conjunção num todo de todas as partes que vivem, como é suposto no mundo das coisas, de existência própria e independente. Mas a referida conjunção não é aqui compreendida como a soma destas partes, senão aquilo que nas coisas antecede o seu aparecimento, subjaz à sua persistência e sucede ao seu desaparecimento, perfazendo a sua totalidade. E isto, já o fizemos notar, Eudoro de Sousa designa por *Origem* ou princípio originário de todas as coisas ou entes originados, distinto de seus respectivos inícios ou começos, cuja pontualidade temporal se vai esfumando quanto mais distante deles o homem estiver, até à quase total extinção de sua memória. Assim, se o diabólico oculta o Real Absoluto ao separar as coisas do ser-*Origem* destas mesmas coisas, é no simbólico, onde voltam a se reunir o originado e a sua *Origem*, que se dá a sua revelação ou desocultação. No drama ritual, em tudo distinto do teatro da existência quotidiana do afazer humano, as coisas antes desafeiçoadas e opostas entre si se acrescem do oculto Ser, que as metamorfoseiam

⁷⁵⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 72.

⁷⁵⁶ *Idem*, p. 83.

naquilo que elas não são enquanto coisas, isto é, em símbolos⁷⁵⁷. Através dos símbolos feitos da transfiguração das coisas começa a transparecer o que se encontrava oculto na diabólica opacidade das coisas. Tem início, pois, o drama de descoisificação das coisas, pelo qual, para Eudoro de Sousa, emerge irrefreável a própria *Origem* destas coisas. Todavia, só desempenha papel em drama ritual quem não se recusa a distrair-se, nunca aquele que passa a vida atentamente ocupado no desempenho de suas obrigações. Neste sentido, é a distração, não equivalente a entretenimento, a própria abertura que disponibiliza o homem àquela misteriosa presença que, por ser misteriosa, em nada se assemelha ao mundo demasiadamente humano, portanto, ao mundo diabólico ou ao mundo-coisa.

Todavia, desde o ponto de vista presidido pelo afazer humano no mais alto e em perpétuo regime de concentração, malfadado é aquele que, no mundo diabolicamente encantado, ousa distrair-se do afazer produtivo⁷⁵⁸. Triste sorte experimenta, ainda segundo este ponto de vista, quem não desempenha, a custo do esquecimento de sua própria alma (o que o homem é sem ter e que foi “comprada” pelo diabo), as tarefas de manutenção do mundo diabólico representadas pelo trabalho, que é este, conforme Eudoro de Sousa, propriamente o significado do trabalho para o homem que se não desatenta: mantenedor do diabólico. Ao mesmo tempo, considerado por quem não se afeiçoa a mundo que não é seu, por sentir-se inadequado à vida de competição de um jogo alheio que faz dos homens instrumentos de sua reprodução, bem como à seriedade do trabalho chamado produtivo, entende Eudoro de Sousa que o trabalho é “*o afazer sem o gosto de o fazer*”⁷⁵⁹, aquele produzir que envolve os adultos (homens diabólicos ou crianças feitas homens-coisas) por tirânica obrigação ou pelo que se chama consciência

⁷⁵⁷ Lembramos ainda uma vez que Eudoro de Sousa entende que os ritos e os dramas-rituais são ações que reúnem as coisas, diabolicamente separadas, com as suas origens, ações pelas quais duas ou mais coisas co-jogadas, opostas, mas afins, se acrescem do ser-origem que as institui. Nesse processo-jogo, “*as coisas diabolicamente opacas começam a deixar transparecer o que a opacidade delas não nos permitia nem sequer adivinhar*”. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 129. No drama-ritual as coisas são desencantadas, isto é, os seus rígidos contornos são dissolvidos, a sua sólida determinação é fundida no ímpeto da metamorfose. Assim se dá, para Eudoro de Sousa, a transposição do mundo comum, a transposição do horizonte das coisas, e a consequente derrocada da verdade antropocêntrica, quando de um mundo se vê outro mundo, quando se atravessa o *Horizonte* de aquém e além mundo, quando, súbito, se dá o transbordamento do que estava limitado por limites que não eram limiares.

⁷⁵⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 128: “*Ai dos que se desinteressam pela competição! Ai do que não queira fazer mais do que o outro faz!*”.

⁷⁵⁹ *Idem*, p. 77.

do dever. Neste sentido, o trabalho se afigura como obra do diabo (do separador ou coisificador), cruz do ócio criador e inventivo. Numa palavra, escravidão, que ensombra e obscurece o reino do lúdico, reino em que impera um fazer que nem se aplica à utilidade imediata das coisas, nem é presa do olhar sempre alerta a possibilidades de ocorrência de perigos que ponham em risco a realidade instituída. E já acusamos que este é o proceder do distraído, isto é, o abandono da “realidade” e urgência das coisas em troca de uma infinita sensibilidade que lhe infunde “*a sensação da plenitude de viver por só viver*”⁷⁶⁰.

Mas dizíamos, desventurado é o que abandona os regulares procedimentos do drama objetivante de coisas, onde nada é experimentado eroticamente, redundando a sua renúncia em abandono a que é relegado por esta mesma existência regida por coisas: marginalização. Por este termo, em sentido depreciativo, o distraído é tomado por criminoso, preguiçoso e miserável. Proscrito que não deve ter lugar, senão encarcerado nas penitenciárias, nos manicômios ou nas escolas que fazem da criança-abertura o adulto-limitado ou o adulto-coisa. Isto na “melhor” das hipóteses. Abandonado ao anonimato e à morte (silenciado numa sepultura sem indicação das datas fundamentais, nem do nome do sepultado⁷⁶¹), e tomados como loucos, mais habitualmente. Todavia, para Eudoro de Sousa, nem a marginalização constitui insensatez e imperfeição de carácter, portanto, algo de valor negativo, nem a morte associada à condição de

⁷⁶⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 117.

⁷⁶¹ De passagem rápida por Brasília, visitamos o cemitério Campo da Esperança e procuramos a campa onde foi sepultado (Setor C, Quadra 512, Sepultura 247), no dia 15 de setembro de 1987, o grande helenista e mitólogo luso-brasileiro, um dos fundadores do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília e fundador do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília, além de um dos primeiros professores da Faculdade Catarinense de Filosofia, atualmente parte integrante da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). O jazigo se encontra em lastimável estado de abandono. Uma sepultura nua, isto é, apenas com as placas de concreto originais que cobrem o esquife e já em estado de ruína. Sequer há, junto ao sepulcro, indicação de sua localização, o que nos foi informado – e por isso pudemos chegar até ao seu sítio – por um funcionário do cemitério, que para isto consultou um arquivo informatizado, longe da realidade física da campa. Em profundo e reverente silêncio permanecemos ali por algum tempo, indecisos entre duas perplexidades que o aspeto espectral do lugar onde foram depositados os restos mortais do pensador pareceu-nos sugerir: por um lado, o escândalo do descaso com a memória do autor de *Horizonte e Complementaridade*, *Mitologia* e *História e Mito*, além de dezenas de artigos que, por nós reunidos e estudados sob o sentimento de uma “*diferença na alma*” e de uma “*estranheza*”, perfazem o radical pensamento de Eudoro de Sousa, no transe entre o dizível e o indizível, e que nos move à realização desta tese; por outro, a sugestão de que estávamos diante do silencioso anonimato de quem ousou dar o salto “*descoisificante*” para, no âmbito do “*desumano*” alcançado pelo salto, dizer o indizível. Desde o ponto de vista da segunda sugestão, a sepultura de Eudoro de Sousa pareceu-nos aquelas imagens sem legendas ou “livro de imagens sem texto” a que se refere o mitólogo português a propósito de sua crítica ao alegorismo, ou ainda, símbolos, cuja cognição move não apenas o pensamento discursivo, mas “*todas as cordas do espírito humano*”.

marginalizado é aquela ocorrência que põe fim à vida fisiológica do homem ou aquele fenômeno habitualmente posto fora da vida⁷⁶², nem tampouco o louco e a loucura são sinônimos de insanidade mental. Não é insensatez e imperfeição porque, passando por louco e miserável entre os sensatos e bem sucedidos homens da objetividade, o homem assim tomado é, antes, um *eudaimon*, isto é, um homem feliz tomado por uma predisposição que o disponibiliza a desempenhar outros dramas cosmogônicos e antropogônicos em tudo diferente do limitado e limitador drama objetivante de coisas. Descrente nos supostos benefícios que qualquer gênero de trabalho lhe pudesse trazer, deste trabalho que é cruz, desgosto e escravidão à necessidade de sobrevivência, o distraído-marginalizado se liberta de sua condição de coisa, sem que isto seja por si experimentado como resultado de ações programáticas, e se disponibiliza a seguir insuspeito caminho não trilhado pelos indisponíveis que só dispõem do nada que são como coisas⁷⁶³. Esta disponibilização a si advinda e desperta em sua distração, é fonte de uma insuspeita e impossível felicidade ou bem-aventurança para quem vive vida indisponível, e que Eudoro de Sousa entende por morte, no sentido do que anteriormente chamamos de “*morte substantiva*”⁷⁶⁴ ou metamorfose experimentada numa catábase.

Com efeito, a morte experimentada pelo distraído não é senão a morte iniciação, como aquela celebrada na Antiguidade, como já referimos, em torno do “*Mistério da Morte*” no santuário eleusino, esquivo este à estreiteza do pensamento antropocêntrico, bem como à pobreza da comum linguagem humana, isto é, ao pensamento e à linguagem lógico-discursiva do crítico, mas captável por linguagem de onde não foi exilada a sensibilidade⁷⁶⁵. É morte-metamorfose. Desempenho involuntário de um drama pelo qual aquele que o experimenta, isto é, o distraído-marginalizado, sem saber que o faz, chega

⁷⁶² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 125.

⁷⁶³ *Idem*, p. 127.

⁷⁶⁴ *Idem*, p. 124: “*Morte substantiva só advém ao disponível, ao que sempre se dispôs a trocar o mesmo pelo outro, o mesmo que foi, pelo outro que pode ser, provisto que pense poder ser outro, o que, efetivamente, não acontece ao indisponível, ao que nunca se dispôs senão a persistir no mesmo que é e, não quer deixar de ser*”.

⁷⁶⁵ Cf. J. J. Bachofen. *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, 2ª. ed., 1925, pp. 93 e segs. apud SOUSA, 2004, p. 206: “*Demasiado pobre é a humana linguagem para revestir de palavras a riqueza de pressentimentos que desperta a cíclica mutação vida-morte e as supremas esperanças dos iniciados. Só o símbolo e o mito correspondente, poderão satisfazer estes nobres anseios. O símbolo desperta o pressentimento; a linguagem somente esclarece. O símbolo fere simultaneamente todas as cordas do espírito humano; a linguagem necessita entregar-se sempre a um único pensamento. O símbolo mergulha as suas raízes nos mais recônditos abismos da alma; a linguagem passa como a brisa pela superfície do intelecto...*”.

aos confins da vida e da morte sem que para isto abandone a sua existência, ou alcança aquela porosidade que Eudoro de Sousa chama de *trans-objetividade*, ambiência própria do símbolo e do êxtase, e lá reconhece por experiência sensível e não intelectual não ser deformidade a deformidade que lhe é acusada no regime do afazer como dever para a sobrevivência. Antes, sinal de que ilusório é pretender se fixar numa única realidade, no caso a humano-diabólica realidade de sujeitos que pensam e de objetos que são pensados, e que a deformidade é, ao revés, o encarceramento do homem e do mundo na reprodução suposta incontornável do encantamento coisístico. A morte é, portanto, a descoberta⁷⁶⁶ de que nem tão defeso é o caminho que liberta o homem e o mundo das forças do diabo ou do *inferno*, como o entende Eudoro de Sousa, a lembrar, (...) “*inferno é não haver lugar, é sentimento de não havê-lo onde estou, quando sou outro que não era. Inferno é ser obrigado a viver a vida alheia, em lugar que o não é, por sê-lo de todos e de ninguém*”⁷⁶⁷. Evidência de que no homem que veio a ser se ocultou e permanece oculto, até que a *sui generis* experiência lhe demova do olvido, aquilo que o excede como sua *Origem* e que Eudoro de Sousa também chama de *trans-humano* (ou *desumano*). Por este termo Eudoro de Sousa compreende – tornamos a enfatizá-lo em sua relação com o salto mortal para as coisas e para o homem apenas humano, e igualmente com a sua “*dança sobre o abismo*” – não o superlativo do homem-humano ou homem-coisa, mas a ignota força que paralisa toda a sua construção intelectual, o que implica a falência e a dissolução irresistível do pensar e do dizer frente à invulgar experiência, a partir da destituição radical da identidade subjetiva do sujeito do conhecimento, assim como da nitidez dos objetos comumente pensados, representados e ditos por este conhecimento, isto é, destituição do sujeito de sua enunciação, que os projeta enquanto objetos, e dos objetos enquanto projeções enunciadas por este sujeito. E já vimos que esta transcensão da comum experiência humana é entendida por Eudoro de Sousa como catábase, “*superlato mito de um ritual de ‘passagem’*”⁷⁶⁸, pelo qual o homem experimenta um “*misteriosíssimo mistério*”⁷⁶⁹ e se ultrapassa em sua banalidade. Esta é, pois, outra concepção antropológica de Eudoro de Sousa, na contramão da primeira, que caracteriza o homem como *recusa* do que gratuitamente lhe deram e lhe dão, ou antes, complementar

⁷⁶⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 123: “A linguagem decifrante do mudo aceno dos deuses que se ocultam nos mundos que são deles, como mensagens que trazem do Além-Horizonte Extremo, é descobrimento desse mundos e desocultação dos deuses que neles se ocultaram, é interpretação do acenado pelo aceno”.

⁷⁶⁷ *Idem*, pp. 39, 40.

⁷⁶⁸ *Idem*, p. 41.

⁷⁶⁹ *Idem*, *ibidem*.

a esta primeira. Por esta concepção, o homem passa a ser considerado não mais o ser diabólico e coisificado, mas “*transposição de limites*”⁷⁷⁰, um ser indefinível por não haver limite que, por força do *trans-humano* oculto em si, não se faça limiar para a alteridade do que ele é ou vai sendo de cada vez. Esta é, com efeito, a morte experimentada pelo distraído-marginalizado no mundo diabólico: morte-metamorfose⁷⁷¹.

Se a marginalização do distraído passa ao largo do sentido ordinário associado a delinquência, se a sua morte é a real vida da vida, que, coisificada, redonda na morte da morte assim compreendida⁷⁷², também a loucura, assim considerada pelo *homo faber* e *sapiens*, só pode consistir em algo diametralmente distinto da demência, como habitualmente é concebida, e que proscreve o homem por incapacidade do regular funcionamento do afazer apenas humano. Para Eudoro de Sousa e em conformidade com Platão, sendo mais bela que a sabedoria, que é apenas construção humana, a loucura é um dom divino, uma inefável inspiração ou possessão vinda de fora do homem e que a este faz passar do cárcere da objetividade, tomada como o seu limite, para a *trans-objetividade*, que é o limiar do que lhe excede, instaurando-o, por iniciação distraída, na intimidade mais profunda de um mistério, que não é senão o *Mistério* de sua *Origem*. Neste sentido, Eudoro de Sousa entende que a “*loucura é o nome platônico da possessão do homem disponível, pelo deus que dele dispõe, como dispõe do mundo em que se oculta*”

⁷⁷⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 42.

⁷⁷¹ *Idem*, p. 125: “Quando Platão falava de filosofia como ‘iniciação para a morte’, referia-se, evidentemente, a uma ‘iniciação para a vida’. Aquele falar era cifra que se decifra só como o dizemos, pondo a ‘vida’ no lugar de ‘morte’, só com a reserva de que essa vida resultava de um morrer antes do que é propriamente morte. O filósofo se servia da linguagem dos ‘mistérios’, apontando para a necessidade de uma ‘conversão’ (metamorfose) como a do prisioneiro da caverna que dela consegue sair (Platão não diz como, e o silêncio mais confirma que ele recorre efetivamente à exemplaridade dos mistérios: o iniciado não se iniciou a si mesmo). A morte iniciática abre a alma do iniciando para um ‘lembrar-se do que estava esquecido’, que é o lado de dentro do que, do lado de fora, é um ‘desocultar-se do que estava oculto’. Na iniciação platônica parece dizer-se que a morte, em que o iniciando é iniciado, é a morte para a objetividade, liminar para outra vida, que se vive na trans-objetividade, o que se não diz expressamente em Platão, porque, expressamente, isso só pode dizer-se a partir de Kant – isso mesmo!, partindo de Kant para não mais voltar, ou só voltar quando e porque a inexorável necessidade de viver a vida comum, faz que, uma vez e outra, regridamos para o entre-sombras de idéias-símbolos (não seria difícil mostrar, por meio da ‘participação’, que as idéias acrescidas às coisas, não andariam muito longe do que entendemos por ‘coisas’ acrescidas do seu ‘ser-origem’”.

⁷⁷² Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 116. Comentando os rituais dos mistérios celebrados em Elêusis, afirma Eudoro: (...) “mediante a silenciosa ostentação de uma espiga de trigo, talvez se pretendesse demonstrar que uma só coisa eram semente e fruto, o início e o término do eterno ciclo da geração e da corrupção, que a morte era vida da vida, e a vida, morte da morte”.

como ‘*acenante mensageiro da Divindade*’⁷⁷³. Aqui Eudoro de Sousa evoca o *Fedro*, de Platão, onde o filósofo aponta quatro espécies do que chama de “*loucura-posseção*”⁷⁷⁴, para afirmar que, contrariamente ao modo como é reputada pelo *homo faber* e *sapiens*, a loucura não deve ser temida e repelida como alienação mental, que torna incapaz o homem para o desempenho do trabalho produtivo e da convivência social, antes constitui um benefício concedido pelos deuses, fonte de felicidade para todo o homem por ela arrebatado de sua condição de coisa e, por isto, estimada e desejada como um prêmio ou eleição. Mas o arrebatamento-posseção, não sendo exitosa e consciente finalidade a que se entregam competidores renhidos na tarefa de vencer a qualquer custo, só acomete aquele que, distraído do “*si mesmo*”, se perde, isto é, aquele que no esvaziamento de si próprio torna-se disponível ao divino aceno da *Origem* ou mensagens cifradas da divindade. E para Eudoro de Sousa, estes são, propriamente, o religioso, o artista e o filósofo, quando Religião, Arte e Filosofia não estejam reduzidas ao horizonte diabólico da objetividade, isto é, quando o religioso, o artista e o filósofo, não desempenham as suas atividades próprias como trabalhadores e fabricantes/pensadores de coisas. Ou ainda, quando o trabalho por eles executado não é experimentado como o “*afazer sem o gosto de fazer*”, mas como uma ação ou um fazer que nem é utilitário, nem competitivo, tampouco diligência presa das metodologias e da extrema concentração no sentido de manter a diabólica realidade instituída.

⁷⁷³ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 126.

⁷⁷⁴ Sobre o tema a loucura-posseção no pensamento de Eudoro de Sousa cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, pp. 40, 41: “Entre o horizonte objetivo, onde se coisifica o homem, e o horizonte do Ser absoluto, se estabelece o horizonte da mediação, o horizonte trans-objetivo, aquele em que o homem, pelos êxtases, consegue se aproximar ou vislumbrar o mítico. E lembra Eudoro de Sousa os êxtases de que fala Platão no *Fedro*, o delírio ou loucura (mania) pela qual os deuses se apoderam dos homens, fazendo-os vislumbrarem, por instantes, o sagrado, ou, como diria o autor de *Horizonte e Complementaridade*, vestígios do horizonte profundo. Os quatro êxtases ou quatro espécies de loucura mencionadas por Platão – o profético, o teléstico (ou iniciático), o poético e o erótico – são relacionados por Eudoro de Sousa com as três manifestações do Espírito Absoluto de Hegel: a Arte, a Religião e a Filosofia. As duas primeiras, profética e teléstica, reúne ele na manifestação religiosa; a loucura poética relaciona ele com a sua manifestação congênere, a artística ou a estética; e a loucura amorosa ou erótica identifica-a com a manifestação filosófica. Deste modo, conclui o filósofo que verificamos a religião, a arte e a filosofia como os três códigos de decifração das mensagens da divindade, quando dos êxtases experimentados pelo homem no horizonte trans-objetivo da mediação. Pelos êxtases, o homem consegue, ainda que por instantes, livrar-se da presença do presente do horizonte objetivo, coisificante e diabólico, do mundo cotidiano e ordinário, e transpor-se para o horizonte trans-objetivo e simbólico, para um mundo fascinante e extraordinário, de uma natureza diferente”.

Para Eudoro de Sousa, a *trans-objetividade*, lugar-sem-lugar de purgação das coisas e em que se principia a transcensão que leva quem a experimenta à beatífica visão da *Excessividade Caótica* (morrendo de morte ritual, porque quem vê Deus morre), é mundo ou ambiência própria dos distraídos e dos excêntricos, onde o homem perde toda a iniciativa da ação e procede como se outrem estivesse agindo por si. Ambiência, portanto, própria dos símbolos e do simbólico, como temos apontado ao longo deste segmento, bem como o fizemos no capítulo sobre a *Repetição*. Assim o religioso, o artista e o filósofo, porque todos eles, cada um tomado por sua loucura-posseção própria, convivem não com coisas, senão com símbolos, isto é, coisas que, acrescidas do seu ser-*Origem*, deixam de sê-las. São possesos distraído de coisas. Igualmente porque, não sendo coisas o resultado de sua ação, pois que em sua ação, nos três casos, por se tratar de um autêntico jogo jogado integral e permanentemente por quem o desempenha – sem dividir parte de si que está no mundo da objetividade, e outra que alcançou o mundo da *trans-objetividade* – e não um trabalho funcional e utilitário, portanto, jogo alheio, o que está em jogo é a religação simbólica daquilo que foi separado na eclosão da diacosmese humano-diabólico-coisificante, isto é, a reunião de coisas olvidadas de sua *Origem* com a *Origem* de todas as coisas que vieram a ser.

Importa dizer que não se trata de uma distração absoluta o êxtase experimentado por religiosos, artistas e filósofos. Eudoro de Sousa assevera que a distração destes três tipos de possuídos⁷⁷⁵, se diferencia de uma simples distração, sendo, portanto, relativa, porque “*é concentração no que não é ação premente e urgente no mundo de forçado trabalho que se aplica na utilidade imediata das ‘coisas’, no atento olhar a perigos*” (...)⁷⁷⁶. Inspirados ou possuídos pela mensagem acenada da divindade, estranhando o mundo e a si mesmos como cenário e papéis que não são seus, isto é, experimentando uma “*diferença na alma*” no aflorar de sua sensibilidade⁷⁷⁷, religiosos, artistas e filósofos se entregam solícitos, já transmutados em sua humanidade só humana, à tarefa que

⁷⁷⁵ Aqui também Eudoro de Sousa insere o cientista criador na condição de distraído que é sensível ao aceno da divindade (sintoma de *trans-humanidade* libertadora), afirmação que será relevante no que se discutirá no próximo capítulo (o tema da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa). Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 100.

⁷⁷⁶ *Idem*, *ibidem*.

⁷⁷⁷ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 71: “*No horizonte profundo estão, pois, a Lonjura e o Outrora, interseção da presença do passado, do Ser originário e originante, do qual nos apercebemos só quando nos aflora a sensibilidade*”.

realizam não por dever, senão por Amor, de seguir no caminho de ascensão (*Anábase*), pelo qual a divindade ou a divina *Origem* se revela no que a oculta, caminho em tudo distinto daquele, e assim o diz Eudoro de Sousa, “*que os outros percorrem por vontade indômita ou mera obediência à rotina*”⁷⁷⁸, nem sequer equiparável ao caminho do pensar interrogante, quando este se reduz a verificação formal de conceitos e de metodologias, isto é, o caminho do filósofo que nem sempre o é, por se dividir entre aquele que se entrega ao assombro e outro que cumpre procedimentos laborais regulamentados, e que para Eudoro de Sousa não é propriamente um filósofo. Em todos eles, é, pois, nesta distração dos possuídos pelo êxtase, que o é para as coisas e para o homem que vive submetido a coisas, mas que constitui concentração noutro regime de abordagem, que do apenas humano se se abeira do limiar do *trans-humano* e, transpondo-o por virtude de força arrebatadora, se se desindividualiza na fusão da subjetividade e das coisas com o ser-*Origem* de todas as coisas e de todas as subjetividades. Neste sentido, para Eudoro de Sousa, constituem a Religião, a Arte e a Filosofia “*os três códigos de decifração das cifradas mensagens da divindade, para as que os deuses acenantes acenam cada um para o seu mundo, que é objetivo para eles e trans-obectivo para nós*”⁷⁷⁹.

Pese embora Religião, Arte e Filosofia, em suas especificidades constituírem distintos campos do drama descoisificante experimentado como êxtase cósmico ou drama de religação do originado com o ser-*Origem*, e neste sentido tomadas como “*os três códigos de decifração das cifradas mensagens da divindade*”, para Eudoro de Sousa, desde o ponto de vista da unidade que excede o limite do *trans-obectivo*, se desvanecem os contornos de cada um destes campos considerados individualmente, numa ronda em que uns ocupam o lugar dos outros ciclicamente, o que leva o mitólogo luso-brasileiro à afirmação de que talvez não sejam senão o mesmo⁷⁸⁰. Em todas elas se joga a

⁷⁷⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 98.

⁷⁷⁹ *Idem*, p. 127.

⁷⁸⁰ *Idem*, p. 114: “*Religião, Arte e Filosofia movem-se (ou dançam) em ronda, de mãos dadas, no circuito da trans-objetividade; desenham, na ronda, a própria figura da trans-objetividade, o que significa moverem-se (ou dançarem) por entre símbolos, na Lonjura e no Outrora. O que, por sua vez, quer dizer que se movem entre deuses, os que são o ‘ser-origem’ das coisas que deixam de o ser. Moverem-se Religião, Arte e Filosofia, em ronda, também sugere o significado de que qualquer delas vai ciclicamente ocupando o lugar das outras; em que estando nós imobilizados no meio, se o movimento da roda-dança se acelera, como se impelida pela força de um tornado, deixamos de nos aperceber, nas figuras que passam em redor, que seja, separadamente, Religião, Arte e Filosofia. Esbatem-se os contornos de cada uma; já não sabemos o que distingue qualquer uma, das outras duas. Talvez porque são todas o mesmo, relativamente à unidade que excede o limite do trans-obectivo, liminar do Ser ou do Ultra-Ser, do absoluto-secreto, do deus ou do*

disponibilidade do homem ao que lhe excede, jogo cósmico em que o jogador se sente, num “*sentir excessivamente a suma excessividade*”⁷⁸¹, “*como sendo feito, sendo sonhado, como sendo poesia de outrem*”⁷⁸². E já vimos na introdução deste capítulo que assim concebe Eudoro de Sousa a *Poesia*. Já isto nos indica que a *Poesia* constitui aquela arrebatadora força desindividualizadora e descoisificante presente na Religião, na Arte e na Filosofia. Com efeito, Eudoro de Sousa entende que a autêntica obra de arte, embora intervenha no horizonte da objetividade, provém da *trans-objetividade*, promovendo-lhes (à objetividade e à *trans-objetividade*), portanto, a mediação. E por assim o ser, a autêntica arte pertence à superlatividade do simbólico, ambiência própria de religiosos, artistas e filósofos, ou antes, no simbólico ela é o próprio superlativo absoluto⁷⁸³, ecoando aqui o pensamento de Schelling. E a autenticidade da obra de arte, não nos esqueçamos do que foi dito a respeito de “Arte e Escatologia”, é conferida pela *Poesia* que lhe preside. Assim, para Eudoro de Sousa, é por meio da *Poesia*, deste modo compreendida, isto é, aquilo que faz de uma obra de arte uma autêntica obra de arte, ou ainda, disposição para a divina possessão, que os *antiquíssimos* deuses do passado, ocultos, mas ainda viventes nas coisas onde eram supostos intelectualmente como alegoria, irrompem no mundo só humano e coisificado pelo diabo, e começam a falar uma linguagem humana⁷⁸⁴, distinta, todavia, da lógica discursiva, linguagem que, também sendo feita de palavras, não menos o é de sons, cores e volumes. E o dizer humano possesso por uma divindade, lembra Eudoro de Sousa, é Religião e Arte que falam a linguagem do Mito, uma linguagem que se revela mais como silêncio insignificante do que por palavras significativas⁷⁸⁵. Mas

quer que se ponha em seu lugar e tempo, para além de tempo e lugar”. Sobre a relação de proximidade entre Religião, Arte e Filosofia, em torno do afloramento da sensibilidade, também cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 68: “*Trans-objetividade, como diz o filósofo, é, pois, mediação, e seus sinais significativos se movem em torno do que conhecemos pelo nome de Religião, Arte e Filosofia, que no limite do trans-objetivo esbatem seus contornos, excedendo a trans-objetividade para o liminar do Ser, do Ultra-Ser, do Além-Horizonte Extremo: nas instâncias do Macro-Símbolo*”.

⁷⁸¹ Cf. Eudoro de Sousa. “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 333.

⁷⁸² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 109.

⁷⁸³ *Idem*, p. 133.

⁷⁸⁴ *Idem*, 134.

⁷⁸⁵ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 39: “*Os mitos estão ligados ao dizer poético e à presença ou intervenção do divino. Sua expressão não é explicativa, mas simbólica*”. E também: *Idem*, p. 48: (...) “*para Eudoro de Sousa, a inteligibilidade, considerada esta como razão discursiva e conceptual, devido aos seus esquemas de seleção e consequente exclusão que lhes são próprios, não consegue explorar o inexplorável, exaurir o inexaurível e não consegue, portanto, compreender ou vislumbrar o mito. A linguagem ou a inteligibilidade do mítico para o autor de Mitologia é de outra natureza. Os mitos estão ligados ao dizer poético – e à presença do divino. Sua expressão não é explicativa, mas simbólica*”.

também Filosofia divinamente inspirada, como a de Platão, no que Eudoro de Sousa considera ser os seus melhores momentos, ainda que expulse os poetas de sua República de filósofos; e aquela outra dos pensadores ditos pré-Socráticos, ainda sensíveis à codificação mítica, no que Eudoro de Sousa chama de *complementaridade* entre Mito e Metafísica.

Aproximamo-nos, assim, do desfecho deste segmento. Sobre *Poesia* e Religião (incluindo a *Natureza*, neste binômio), e *Poesia* e Mito (abrangendo também a Mitologia), dedicamos, respectivamente, os segmentos 3 e 4 deste capítulo. Dos “*três códigos de decifração das cifradas mensagens da divindade*” referidos por Eudoro de Sousa, fica-nos faltando considerar ainda, ou desenvolver o que acima apenas referimos, o par *Poesia* e Filosofia. Mas não o faremos neste momento, o que será empreendido no próximo segmento. O que mais importa agora, realizado este percurso que nos trouxe até aqui, é verificar se estamos em condições de responder às questões orientadoras deste segmento, a lembrar: como e por que a *Poesia* é considerada por Eudoro de Sousa como “*a única maneira de tentar dizer o inefável*”. E de a fazer, efetivamente.

Porque o homem, conforme Eudoro de Sousa, não é apenas recusa e negação, mas transe ou transposição de limites, dá-se na experiência humana acontecimento *sui generis* que o liberta efetivamente ou que potencialmente possibilita a sua libertação da condição de apenas humano, religando-o a si e a tudo que de si é projeção inspirada pelo Separador àquele *abismo sem fundo* que é a matriz originária de tudo quanto existe. Concebida como um “*sentir excessivamente a suma excessividade*” em raros momentos de distração e possessão, a *Poesia* se apresenta no pensamento de Eudoro de Sousa como disponibilidade involuntária à emergência do que não subira à superfície da subjetividade racionalizadora de quem a experimenta, permanecendo oculto enquanto o homem não se desincompatibilizar com o que de si é esperado pelo comum dos homens na manutenção do mundo do afazer como cumprimento de um dever. E o oculto, como vimos ser o sentido do que Eudoro de Sousa entende como o autêntico Mito, isto é, cosmoantropofania teocrítica, é o *Mítico* ou Deus *Excessividade Caótica*. Neste sentido, a *Poesia*, experiência própria daquele que por arrebatamento já deixou o mundo de aquém-*Horizonte*, mas ainda não se deixou absolutamente imerso no mundo de além-

Horizonte, e por isto experiência própria dos autênticos religiosos, artistas e filósofos, que suspensos andam na mediação do *trans-objetivo*, constitui a própria desincompatibilização do homem com a sua humanidade não mais que humana em favor de sua *desumanidade* ou *trans-humanidade*, sinônimo da divindade que ainda é e está em si, e que não é alcançável por nenhum outro caminho, senão o da *Poesia*.

Aqui entendemos situar o porquê e o como da afirmação de Eudoro de Sousa sobre ser a *Poesia* a única maneira de dizer o indizível. Como? Se a *Poesia* implica a experiência da “*morte substantiva*”, tomada como a mais radical metamorfose experimentada pelo homem durante a sua vida e não como término de sua existência, como o faz a abordagem “*coisística*”, e entendida por Eudoro de Sousa como *Catábase*, no sentido de viagem ontoantropológica transformadora em outridade da mesmidade do horizonte objetivo, isto é, passagem transfiguradora da subjetividade objetivável à “*subjetividade irreduzível*”, com a sua correspondente *Anábase*, *Poesia* é, então, viagem. Mas viagem entendida não como qualquer deslocamento no espaço, senão como metamorfose, isto é, quando a expressão significar que “*viajar é sentir tudo, excessivamente*”⁷⁸⁶. Por quê? Para Eudoro de Sousa a *Poesia* é êxtase, superlativa superação de limites que desnuda o ente originado revelando-lhe o seu Ser-Origem. E a isto referimos na introdução deste capítulo como o *Mistério da Poesia*, a lembrar, “*Revelação da origem, no originado – eis o mistério da poesia, que é o mistério de toda a arte*”⁷⁸⁷. Ou ainda: *Poesia é Mistério*. Como revelação da *Origem* no originado a *Poesia* é religiosa. Mas de assim o ser, a *Poesia* também é reunião de toda dispersão ôntica em sua essencialidade e, portanto, filosófica. Todavia, não nos referimos aqui nem à Religião considerada em seu sentido institucional e exotérico, nem à Filosofia concebida como caminho crítico e interrogante abandonado apenas à intelectualidade. Neste sentido, a *Poesia* é, para Eudoro de Sousa, o “*sortilégio*” capaz de desencantar o horizonte diabólico e desocultar o ocultado na coisificação da existência mundana e humana.

⁷⁸⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 329.

⁷⁸⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Arte e Escatologia”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 158.

De *Catábase* e *Anábase*, irromper do *Antiquíssimo*, morte substantiva, distração, loucura, possessão, *subjetividade irreduzível*, tudo isto que por Eudoro de Sousa é dito a propósito de *Poesia*, explicitamente tomada como *Mistério* expresso no esplendor a *Origem* no originado provocando em quem a experimenta um sentimento de *estranheza*, assim como uma *diferença na alma*, não nos esqueçamos, também lançamos mão para esclarecer o que o designamos noutro capítulo como *Repetição*, pese embora o pensador não o dizer expressamente, senão como *variações do mesmo*. *Sui generis* ocorrência experimentada aquém-*Horizonte*, mas revelando gratuitamente um fulgor próprio da realidade do além-*Horizonte* através da fissura aberta na “*banalidade*” da vida e que permite o acesso à sua “*excepcionalidade*”, abertura designada por Eudoro de Sousa como dimensão da “*trans-objetividade*” a partir da qual o homem se desnuda em sua “*subjetividade irreduzível*” ou “*antiquíssimo de si próprio*” unido ao “*antiquíssimo do mundo*”, *Excessividade Caótica* ou *Deus*, a *Poesia* constitui, efetivamente, a experiência humana, ou antes, a experiência transfiguradora da humanidade considerada em sua comum existência, em que *Mistério* e *Repetição* se evidenciam. É *Poesia*, pois, a experiência humana em que mais propriamente se faz reflexo a excessiva fulguração que nos dois capítulos anteriores chamamos de *Mistério* e *Repetição*, e que preside a ação de religiosos, artistas e filósofos. É *Poesia* a divina possessão “*trans-humana*” e gratuita que eleva o homem e o mundo correlacionados entre si ao inexaurível manancial de onde ou de que vêm a ser.

7 - Filosofia e *Poesia* no Pensamento de Eudoro de Sousa e de María Zambrano

No capítulo em que discutimos o significado de *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa, enfatizamos dois aspetos relevantes naquilo que poderíamos designar como gnoseologia eudoriana, que não é senão a sua Mitologia. O primeiro, uma aporia fundamental que entendemos marcar o seu pensamento e que assim formulamos: como tornar acessível ao pensamento e à análise, e assim suscetível de cognição e definição, algo que se não deixa apreender totalmente pela racionalidade? O segundo, o reconhecimento de que o pensamento de Eudoro de Sousa constitui um apurado esforço filosófico de inteligir racionalmente o fundamento último e irracionalizável da existência ou de tudo o que veio e vem a ser, pese embora a sua insistente afirmação de que fazia

Mitologia e não Filosofia, e que no lugar do Ser o seu interesse recai sobre o que chama de *Ultra-Ser*, *Excessividade Caótica* e *Deus*. Em ambos os casos, reconhecemos uma ambivalente apreciação a respeito da racionalidade: por um lado, a racionalidade instrumental fundada nos princípios de identidade, não contradição e causalidade, a serviço da objetivação intelectual e redutora da realidade, alvo da rejeição de Eudoro de Sousa; por outro, uma *sui generis* racionalidade que, não exaurindo o real sobre o qual se debruça, ou antes, para o qual se abre em regime de disponibilidade, excede as limitações conceituais, categoriais e metodológicas da razão discursiva, por não excluir de si a superlativa sensibilidade, própria do Mito, da Religião e da *Poesia*, ali onde impera o já previsto e codificado, transbordando por força da criação o limite do já dito e o convertendo em limiar do ainda não dito⁷⁸⁸.

Vimos também no segmento anterior que para Eudoro de Sousa a *Poesia* é, com efeito, além de a experiência própria de *Mistério* e de *Repetição*, como os entendemos presentes em seu pensamento, “a única maneira de tentar dizer o inefável, a única maneira de lidar, não com o que, de qualquer modo, não temos o direito de dizer, mas com o que temos direito e dever de dizer, como possa ser dito”⁷⁸⁹. Igualmente assinalamos o entendimento de Eudoro de Sousa em *Mitologia*, segundo o qual ao lado (ou acima) de uma comum filosofia⁷⁹⁰ ou de uma vulgar racionalidade filosófica desempenhada por trabalhadores que ainda o são do mundo objetivo, há uma Filosofia, esta sim merecedora de seu nome, realizada como uma “sobre-humana audácia de caminhar sobre o abismo do entre-mundos”⁷⁹¹. Esta Filosofia é caracterizada como um pôr-se a caminho pelo gosto de caminhar, e não pelo cumprimento de um dever, caminho

⁷⁸⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger*. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 156: “Quando menos a tivermos [aqui Eudoro de Sousa se refere à personalidade que temos e que não somos], mais transparentes seremos, e a Fulguração chega, quase intacta, ao nível da expressão por palavras, sons, cores e volumes. A Fulguração da Excessividade mal-contida, que gera mundos, também se volve em ‘fulmen orationis’, em claríssimas e deslumbrantes metáforas do que só por metáforas se pode dizer. Nova metáfora é, sempre e de cada vez, novo marco posto no movente e transbordante limite do já dito e no liminar do ainda não dito. Mas há um limite extremo, um limite que já não é liminar ou, pelo menos, não é liminar de outro espaço (que não é espaço) mais além limitado: é o da linguagem que expressaria a sua própria origem, mediante um retorno circular à sua originalidade originária”.

⁷⁸⁹ *Idem*, p. 155.

⁷⁹⁰ A grafia da palavra filosofia com “f” minúsculo respeita ao mesmo motivo que nos fez grafar mito com “m” minúsculo e poesia com “p” minúsculo, para diferenciá-las de Mito e Poesia, uma e outra com a letra inicial maiúscula.

⁷⁹¹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 40.

muitas vezes premiado pela graça da divina loucura àqueles que pelo caminho deixaram todos os pedaços do nada que os enchia de “si” e passaram o limiar da *trans-objetividade* por se volverem em inteira disponibilidade. Neste sentido, do mesmo modo como Mito e Metafísica se tangenciam na *complementaridade* do *Horizonte* de que fala Eudoro de Sousa, pela mesma *complementaridade*, ainda que não afirmado *ipsis verbis* pelo pensador, se correspondem intimamente *Poesia* e Filosofia.

Assim como preliminarmente estão envoltos por uma ambivalência o Mito, a Religião e a *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa, ambiguidade resolvida pela demonstração de que não são, respetivamente, biografia dos deuses, teologia ou culto esvaziado de sentido, e artifício humano de alegorização intelectual da existência, todas estas aceções associadas à ruína hominizada do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* e, conseqüentemente, à dessacralização do homem e do mundo, também a concepção de Filosofia de Eudoro de Sousa é marcada por esta imprecisão ao longo dos seus artigos e ensaios, em favor da *complementaridade* que faz da Filosofia uma das codificações do *Mistério* (e não o seu epitáfio), do qual a Mitologia constitui a outra. Por um lado, desde um ponto de vista do que se poderia chamar de *História* da Filosofia, iniciada por Aristóteles na *Metafísica*, Eudoro de Sousa acusa no nascimento e no desenvolvimento da Filosofia um processo de logificação ou racionalização da realidade num esforço de negar as concepções míticas consideradas “*como um erro que os filósofos se esforçaram por corrigir*”⁷⁹², o que está relacionado com o chamado “*milagre grego*” caracterizado, conforme Eudoro de Sousa, nem tanto pela morte dos deuses homéricos, mas pela alteração no modo de sua existência, isto é, pela alegorização do que anteriormente era gratuitamente dançado ou agido no drama ritual, e que mais tarde (antes, todavia, da plena alegorização) passou a ser nomeado pela Mitologia e pela *Poesia* em sua origem comum. Esta abordagem intelectualizada, tomada como novidade no mundo Antigo, Eudoro de Sousa concebe como “*processo de desdivinização e dessacralização do mundo, cujo resultado foi a humanização do Homem, a ‘naturação’ da Natureza e, por que não dizê-lo?, a divinização de Deus*”⁷⁹³.

⁷⁹² Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 141.

⁷⁹³ *Idem*, p. 147.

Todavia, por outro lado, assim como o vimos para o caso da *Poesia*, Eudoro de Sousa entende que a primitiva forma de consciência religiosa não foi inteiramente suprimida pela Filosofia dos gregos com o advento do “*milagre grego*”. Assim o afirma: “O ‘*milagre grego*’, que, de certo modo, é o *milagre do Ocidente*, teria nascido talvez, desse único e maravilhoso encontro de um anseio pela ideal transparência das formas intemporais, que é indo-europeu, e de uma transbordante criação de imagens, todas impregnadas da seiva e do sangue da vida, repetindo-se ciclicamente, na temporalidade. O *milagre grego* consistiu sobretudo, em incorporar, em encarnar o espírito em uma imaginação de tal maneira exuberante de vida, que jamais consentiu, por exemplo, que a lógica dos conceitos degenerasse em estéril conceptualismo, e portanto, que a escolaridade de uma filosofia do concreto algum dia se dissolvesse em palavroso e abstracto escolasticismo. *Milagre grego* seria, por conseguinte, o *milagre de uma perfeita reintegração*”⁷⁹⁴. *Milagre* que é da *Poesia* (revelação da *Origem* no originado, como vimos, ou reintegração deste naquela), mas também da autêntica Filosofia, como um pensar determinado e originado, mas não restringido à atividade mental, como o veremos em seguida, acerca do indeterminado originário. E isto nos faz confrontar Filosofia e *Poesia* em torno da manifestação da *Excessividade Caótica* ali onde era insuspeito, se não em suas formas mais modernizadas e mais associadas a conceitos, métodos e técnicas, ao menos em suas respectivas origens⁷⁹⁵.

Sem desprezar as diferenças entre Eudoro de Sousa e María Zambrano (1904-1991), também vamos encontrar no pensamento da filósofa espanhola a mencionada aproximação e tangenciamento como preocupação premente, cuja ambiência própria se situa numa conflituosa relação que tem marcado a *História* da cultura ocidental: o enfrentamento entre pensamento e *Poesia*, isto é, entre especulação intelectual, por um lado, e arrebatamento/possessão, por outro, evidenciado desde os primeiros momentos da

⁷⁹⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Relações Pré-Históricas e Proto-Históricas Entre A Grécia e O Oriente À Luz Das Últimas Descobertas Arqueológicas (aula inaugural dos cursos de 1958 na Faculdade Catarinense de Filosofia)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 169, 170.

⁷⁹⁵ Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 94.

Filosofia em obras seminais como são a *República*, de Platão, e a *Metafísica*, de Aristóteles. Além do reconhecimento e desenvolvimento hermenêutico do problema expresso nesta separação entre Filosofia e *Poesia*, é propriamente o irrenunciável desejo de sua superação no pensamento de Zambrano⁷⁹⁶ o que justifica trazê-lo à nossa reflexão como um modo de iluminar a convergência que estamos apontando entre os dois modos de compreensão da realidade última ou Real Absoluto, ou entre estas duas codificações do *Mistério*, como as caracteriza Eudoro de Sousa. A assertiva é tanto mais importante quanto torna patente uma intuição fundamental no pensamento de Eudoro de Sousa, embora expresso de modo hesitante, e que faz convergir Arte e Filosofia, além de Religião, por força de *Poesia*. Assim afirma Eudoro de Sousa, lembramos ainda uma vez, pensando a dimensão da *trans-objetividade*: “*Esbatem-se os contornos de cada uma; já não sabemos o que distingue qualquer uma, das outras duas. Talvez porque são todas o mesmo, relativamente à unidade que excede o limite do trans-objetivo, liminar do Ser ou do Ultra-Ser, do absoluto-secreto, do deus ou do quer que se ponha em seu lugar e tempo, para além de tempo e lugar*”⁷⁹⁷.

Para a filósofa espanhola María Zambrano, teogonia, antropogonia e cosmogonia são fenômenos genesíacos de ocorrência simultânea que emergem do interior do *Mistério* último da realidade, e que correspondem a dimensões do mesmo vir-a-ser daquilo que originariamente só era algo na perspectiva de nada ser, ou de ser o próprio caos ou o indiferenciado. Conceção muito próxima da reflexão sobre o *Mistério* em Eudoro de Sousa, para Zambrano pensar os deuses, o homem e o mundo (os três vértices do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* no mitólogo luso-brasileiro), nos remete à reflexão acerca das Origens e do drama da emergência dos entes por um processo de separação e diferenciação, presente, conforme Eudoro de Sousa, nos mitos cosmogônicos de todas as culturas, como ficou demonstrado a respeito da primeira aceção da *Repetição* no seu pensamento, a lembrar, *variações do mesmo*. Estes temas, como veremos, jogarão importante papel no pensamento de Zambrano sobre a *Poesia*, assim

⁷⁹⁶ Cf. María Zambrano (2013). *Filosofía y Poesía*. 6ª. edición. México: Fondo de Cultura Económica, p.14: “*Vale, sí, la pena manifestar la razón de la doble necesidad irrenunciable de poesía y de pensamiento y el horizonte que se vislumbra como salida del conflicto. Horizonte que de no ser una alucinación nacida de una conciliación más allá de la disparidad actual, sería sencillamente la salida a un mundo nuevo de vida y conocimiento*”.

⁷⁹⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 114.

como já assinalado a respeito do pensamento de Eudoro de Sousa. Vejamos em que sentido.

Em “De Los Dioses Griegos”⁷⁹⁸ Zambrano pensa o crepúsculo da aurora como símbolo pelo qual, súbito como o anúncio anteprimeiro do dia, ainda não iluminado e quente, nem o divino ignoto se retirou completamente, nem o homem completou a sua determinação como apenas humano. Todavia, por isto mesmo a alvorada antecede a um drama pelo qual o dizer humano, o nascimento e a consolidação da sua consciência, tende a relegar ao olvido o dizer divino. Neste sentido, a aproximação com o pensamento de Eudoro de Sousa é evidente, quando o mitólogo considera a *diacosmese* representada na ação dramática de toda a tragédia ática, pela qual a antiquíssima ordem divina, telúrica e obscura, é substituída pela ordem divina, urânica, iluminada e olímpica. Assim Eudoro de Sousa considera o nascimento da chamada Grécia clássica. Assim Zambrano concebe o nascimento das divindades gregas, uma divinização da luz, equivalente ao nascimento das condições que propiciaram a emergência da razão e da Filosofia na Grécia Antiga.

Porém, para Zambrano, ao contrário do que pensa Eudoro de Sousa, mais que vencedora das trevas, a luz revela um pacto entre os dois lados do *Horizonte*, pois que é pela luz que se joga o par claro-escuro onde os entes intramundanos se metamorfoseiam, aparecendo, ocultando-se e tornando a aparecer, para novamente se ocultar, ininterruptamente. Neste constante trânsito e alternância, Zambrano reconhece a não separação absoluta entre divino e humano, tese que, num primeiro momento, Eudoro de Sousa não parece subscrever, isto é, quando considera a catástrofe que abateu o triângulo mítico, o que será revertido em seguida na conceção eudoriana da ocorrência inversa numa *Anábase* reveladora da *Excessividade Caótica*. Não fosse assim e não teríamos, conforme Zambrano, ao lado de Deuses resplandecentes e marcados pelo princípio de não contradição, como Apolo, Cronos, Afrodite e Atena, outras divindades que aparecem e desaparecem, não encerrados em qualquer forma, nem limitados pelo princípio de contradição, como Dioniso, Plutão e Perséfone, antes divindades das trevas, que pertencem tanto à morte, quanto à vida, uma vez que por eles não há uma sem a outra.

⁷⁹⁸ Cf. María Zambrano (1991). “De Los Dioses Griegos”. In: *El Hombre y Lo Divino*. Madrid: Ediciones Siruela.

Esta perspectiva torna a aproximar Zambrano das teses acerca das *Catábases* e das metamorfoses de Eudoro de Sousa já analisadas anteriormente e que assumem papel decisivo em sua concepção de *Poesia*.

Ainda sobre o tema das *diacosmeses*, apresentadas por Eudoro de Sousa como transfigurações de ordens universais, cujo cerne de sua crítica é o aparecimento do homem como recusa do sagrado e o seu alvo precípua o *Mistério* como fundamento de seu pensamento, Zambrano desenvolve significativa especulação sobre o nascimento da Filosofia em oposição à *Poesia*, mudança de consciência ocorrida na Grécia entre os séculos VI e V a. C, inaugurando o que habitualmente é chamado de tradição filosófica, e que teve como motivo a emergência de uma diferente atitude, referentemente à *Poesia*, diante do sagrado. Enquanto a *Poesia* consiste numa resposta divinamente inspirada a uma pergunta não formulada, e por isto não suscitando qualquer dúvida em quem a expressa, apenas fruição, a Filosofia caracteriza-se como a emergência do próprio homem desgarrado do sagrado, que indaga e, ao fazê-lo, põe-se em demanda autárquica e metódica daquilo que deseja saber, isto é, o Ser. Neste sentido, também há congruência entre Zambrano e Eudoro de Sousa. Com efeito, naquilo que consideramos a primeira aceção de filosofia em seu pensamento, Eudoro de Sousa considera que o nascimento da filosofia, coetâneo do nascimento da alegorese⁷⁹⁹, parte do ultraje ao imperativo de se não perguntar “o que é” o divino e excessivo *Mistério* manifesto na sensibilidade, aquela potência que excede qualquer definição. Assim, se a *Poesia*, sentir excessivo da excessiva sensibilidade, guarda em sua expressividade a presença sem nome e sem definição da *Excessividade Caótica*, a filosofia, por sua vez, a reduz ilusoriamente à inteligibilidade da razão discursiva.

O estudo desse momento originário da Filosofia em Zambrano, importante por si, torna-se ainda mais relevante para os nossos propósitos na medida em que Eudoro de Sousa, por sua vez, além de problematizar o que chama de instauração de um projeto antropocêntrico baseado na razão, isto é, na razão filosófica, também recua a sua

⁷⁹⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 55: (...) “com a filosofia nasce a alegorese. Uma e outra nasceram no mesmo lugar, ao mesmo tempo, invertendo, na inteligibilidade, a significação do sensível, ou dela não cuidando”.

investigação até a origem da *Poesia* e da Mitologia no drama ritual dos povos aurorais. Assim, o momento originário da filosofia apresentado por Zambrano como peleja desta com a *Poesia* denuncia a congruência de seu filosofar com o pensamento de Eudoro de Sousa, quando o helenista e mitólogo desenvolve em “Eumênides e A Diacosmese da Deusa-Mãe”, bem como em *Mitologia* e em *História e Mito*, como temos visto, a discussão acerca da emergência do homem como recusa do *Outrora*, da *Lonjura*, da *Natura Naturans*, da sensibilidade excessiva, do Sagrado e do *Mistério*, em contraposição ao sentimento de co-participação mistérica do sagrado experimentado no Mito, na Religião e na *Poesia*.

Já vimos anteriormente como Eudoro de Sousa apresenta e desenvolve o problema à maneira de catástrofe. Aqui temos a oportunidade de comentar o que Zambrano entende ser *Poesia* e Filosofia ao tratar da atitude adotada por cada uma diante do Sagrado. Com efeito, assim como em Eudoro de Sousa a religião olímpica (indício da ordem da cidade e do homem) sucedeu a uma antiquíssima religião manifesta nos cultos à Deusa-Mãe espalhados pela bacia do Mediterrâneo Oriental, boa parte naquilo que veio a ser o mundo de influência grega, sucessão que representou o drama da transição de uma ordem divina para uma ordem humana, em Zambrano encontramos a conceção desta mesma passagem representada no nascimento da Filosofia em substituição da *Poesia* como modo de conceber e de se relacionar com o mundo. Teria sido Tales, com a água originária, depois Anaximandro, com a noção de *apeiron*, e finalmente Parmênides, com a idéia de unidade do ser, os três pensadores que, indagando sobre a *Origem* das coisas que são, arrebataram para a Filosofia o abismo inefável e sagrado que constituía a fonte de toda a *Poesia*, manifesto por esta nas imagens dos deuses. Não obstante a transfiguração de atitude diante do sagrado, Zambrano entende que com o nascimento da Filosofia o homem não prescindiu totalmente do Sagrado. A isto comprova o fato de os primeiros filósofos terem procedido a uma espécie de regresso ao ponto de origem, à obscuridade originária do ser e da realidade.

Esta perspectiva se revela como mais um traço comum entre Zambrano e Eudoro de Sousa, ou pelo menos motivo de enfatizarmos no pensador luso-brasileiro a relação de intimidade entre *Poesia* e Filosofia, quando este investiga a relação entre Mito e

Metafísica nos primeiros filósofos⁸⁰⁰. Atrás referimos a atenção dedicada por Eudoro de Sousa ao tema da chamada *História* das origens do pensamento filosófico da Grécia, ou propriamente origens da Filosofia, consideração que implica o suposto e comumente aceito como auto-evidente e irrevogável trânsito do *mythos* ao *logos*⁸⁰¹. Todavia, ao confrontar o entendimento de Aristóteles, para quem Tales, se afastando da abordagem mitológica em favor da especulação lógica, teria sido o primeiro filósofo desde um ponto de vista histórico, afirmando a água como o princípio de tudo, e reduzido este princípio à causa material como a compreendia o Estagirita, Eudoro de Sousa nem confunde início ou começo histórico com *Origem*, nem compreende a Água de Tales como elemento físico. E neste seu confrontar o pensamento de Aristóteles, Eudoro de Sousa principia a exposição da segunda aceção de Filosofia em seu pensamento e que mais importa para a nossa intenção de aproximá-la da *Poesia*. Não confunde início e *Origem* porque para Eudoro de Sousa, uma vez iniciada a Filosofia na Antiguidade Grega, ela sempre se reinicia e sempre se reiniciará, ontem, hoje e amanhã, tantas vezes quanto houver quem, tomado pelo sentimento de perplexidade diante da súbita manifestação da *Origem* nos entes originados, à maneira de revelação, se dispõe a pensá-la, e não apenas com a mente, isto é, intelectualmente⁸⁰². Isto significa que o Mistério da Origem (ou *Origem* como cifra do *Mistério*), ao irromper no mundo originado inspirando e arrebatando a afeição erótica

⁸⁰⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre a Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

⁸⁰¹ - Assim o fizemos no segmento “Origem ou Princípio Primordial”, tomados ambos como cifras do *Mistério* no primeiro capítulo desta tese.

⁸⁰² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 86, 87: “*Quem arriscará o paradoxo de Parmênides (fig. 16), deixando-se permear da convicção de que pensar é faculdade do homem inteiro, com sua carne e seu sangue, de todo o corpo, de alma e espírito que o complementam, mas não o dispensam? Quem o arrisque, passará da doxa para o paradoxo e, por isso mesmo, aceitará que o pensar não se dissocia de qualquer movimento de qualquer das partes em que se haja dividido o homem. Pensamento já está no mudo aceno para o Céu, nas mãos postas, antes que se murmure uma prece, no bater com as mãos no solo, para que as Eríneas despertem, irrompam da terra e pelo mundo acorram em busca do homicida. E, sendo assim, certo é que todo o nosso agir corrente e comum, tudo quanto fazemos e vemos os outros fazer, o que cada um faz por ver que outros o fazem – tudo a que se dá o nome de ‘vida cotidiana’, com ou sem desenganos e surpresas, também não podem deixar de ser pensamento. Pensamento em nós infuso pelas notas e acordes dominantes da cultura a que acedemos com maior ou menor esforço imitativo daqueles que, antes de termos nascido, já representavam o mesmo drama*”. Sobre o tema de um pensamento ou filosofia não reduzida à estrutura lógico discursiva, também cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementariedade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 61: “*Que a razão é um dispositivo inerente a todo ser humano; que esta mesma ‘razão’ não se esgota na estrutura lógico-discursiva ou analítico-conceptual da ratio. Quer dizer, que o homem, pela ‘razão’, possui a capacidade de ‘entender’, ‘entendibilidade’ esta que se processa desde uma apreensão proporcional, normativa e mediadora da ‘ratio’, até uma intuição imediata e direta das coisas, do intellectus. Esta última ‘entendibilidade’ é o ‘supra-racional’ e liga-se ao dizer do mítico e do poético. Sua expressão não é explicativa, mas simbólica: é o aperceber da ‘sensibilidade’. Nas dimensões existenciais do horizonte, pode o homem pela capacidade da ‘razão’ ‘personificar’ o drama da existência*”.

do autêntico filósofo, sempre será o motor e fundamento último da Filosofia. Ou ainda, dito de outro modo: a Filosofia será sempre um pensar original acerca da *Origem*. E a *Origem*, como o fizemos notar noutro lugar, não sendo início, tanto é e está no fim e no meio, quanto no início, constituindo uma presença indiferente à passagem do tempo. Tampouco Eudoro de Sousa compreende a Água de Tales como elemento natural, na aceção de *natura naturata*, senão que a toma no sentido das mitológicas e primordiais águas oceânicas de Homero ou do igualmente mitológico Abismo caótico de Hesíodo, o que também chamamos com Eudoro de Sousa de além-*Horizonte*, *natura naturans* e *Origem*, designando o Indiferenciado com o sentido de “*todas as coisas, em uma só*”. Com efeito, para Eudoro de Sousa esta noção constitui o autêntico arranque do pensar filosófico (a sua *Origem* e não o seu início), não como demanda metódica do interrogar apenas humano, mas como iniciação a um profundo *Mistério trans-humano* ou *desumano*, ou ainda, como uma divina possessão, que, como afirmamos, também caracteriza a *Poesia* conforme a entende Eudoro de Sousa.

Todavia, nascida de uma fulgurante e arrebatadora admiração, para Zambrano a Filosofia consolidou a sua força como modo de demandar a verdade, não mais de recebê-la gratuitamente, estruturando-se como sistema lógico de proposições, de cujo âmbito foi banida a *Poesia*, considerada um pasmo extático diante do mundo, e como tal, rebelde e excedente a todo pendor de organização deste mesmo mundo em sistema de leis de pensamento, a cuja idealidade formal deve estar submetida toda a realidade fática e transitória. Para Zambrano, embora diferente do que entende Eudoro de Sousa naquilo que estamos chamando de segunda aceção de Filosofia em seu pensamento, é característico da Filosofia, em seu nascimento, uma violenta interdição de sua *Origem* primeira (o vislumbre extático), operada no câmbio efetuado do pasmo original e gratuito pela incessante interrogação. Neste sentido, o método perscrutador filosófico constitui o sacrifício da dádiva que intrinsecamente animava o poeta, a sua divina possessão, como o chamamos no segmento anterior. Com o sacrifício, aquilo que era plena fruição assombrada na exuberância imediata e múltipla da existência, não limitada por qualquer ordem e perspectiva apenas humanas⁸⁰³, torna-se busca de algo idêntico a si mesmo em

⁸⁰³ Cf. María Zambrano (2013). *Filosofía y Poesía*. 6ª. edición. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 24, 25. Comentando o problema dos distintos modos de se abordar e de se alcançar a unidade na filosofia e na *Poesia*, Zambrano afirma: “*La divergencia entre los dos logos es suficiente como para caminar de*

sua idealidade, uma unidade essencial (a unidade do ser), para além dos entes dispostos e dispersos no espaço e no tempo. A consequência ética dessa transfiguração sacrificial pela qual a Filosofia faz a sua aparição histórica é que, doravante, ainda conforme Zambrano, por consciência e vontade próprias, o que implica imputação de responsabilidade, bem como protagonismo do homem na tarefa do conhecimento, o filósofo passa a buscar aquilo que o poeta já possuía sem o buscar, ou antes, que propriamente possuía o poeta em sua divina embriaguez. E de assim o ser, o exímia de responsabilidades⁸⁰⁴, o que, acrescido do entendimento de que a *Poesia* mentia por representar (e a representação constituir a mentira por excelência), ou que falseava por ser cópia da degradação dos seres ideais, justificava a condenação da *Poesia* e do poeta do ideal de sociedade justa.

Deste modo, *Poesia* e Filosofia, conforme Zambrano, passaram a viver em regime de cisão desde a aurora do Ocidente em sua fonte grega. E isto significa que de algum modo o nascimento do Ocidente está intimamente vinculado à expulsão da *Poesia* por esta dizer verdades inefáveis e, por isto, inconvenientes, verdades que excedem o conhecimento humano, comprometendo a sua autoridade enquanto incontestável guardião de uma suposta verdade unívoca (suposta por este mesmo conhecimento humano). Neste aspeto o pensamento de Eudoro de Sousa está em concordância com o pensamento de Zambrano: referimo-nos quer ao inefável que, paradoxalmente, diz a *Poesia*, experiência própria de *Mistério* e *Repetição*, e por isto tomada como absurdo e assim rejeitada pelo pensamento lógico discursivo constituído; quer à cisão entre um Ocidente racional e metódico, por um lado, e um Oriente sensível aos apelos do ignoto. Todavia, se é no pensamento de Platão que será instituída a referida separação, bem como

espaldas largo trecho. La filosofía tenía la verdad, tenía la unidad. Y aun todavía la ética, porque la verdad filosófica era adquirida paso a paso esforzadamente, de tal manera que al arribar a ella se siente ser uno, uno mismo, quien la ha encontrado. ¡Soberbia de la filosofía! Y la unidad y la gracia que el poeta halla como fuente milagrosa en su camino, son regaladas, descubiertas de pronto y del todo, sin rutas preparatorias, sin pasos ni rodeos. El poeta no tiene método... ni ética”.

⁸⁰⁴ Embora concorde com a perspectiva de que a possessão embriagada do poeta em certo sentido o disponha à margem da moralidade e da ética, Zambrano também entende haver uma ética própria do poeta, que vem a ser a ética da plena entrega, a ética do martírio. Cf. María Zambrano (2013). *Filosofía y Poesía*. 6ª. edición. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 43, 44: “Y así, esse género de conciencia próprio del poeta, también ha engendrado una ética del poeta, una ética que ya no es la ética, hasta cierto punto, sosegada, segura del filósofo. Pues, al fin, el filósofo persigue la seguridad. Esta ética poética no es otra que la del martirio. Todo poeta es mártir de la poesía; le entrega su vida, toda su vida, sin reservarse ningún ser, para sí, y asiste cada vez con mayor lucidez a esta entrega”.

o banimento da *Poesia* referentemente à sociedade ideal governada por filósofos em prol da justiça e do conhecimento, ambos intimamente conetados, constituindo o encontro da alma consigo mesma ou o redescobrimento de sua natureza divina, imortal e eterna, é através do mesmo Platão que Zambrano, num primeiro momento, vislumbra a reassunção da *Poesia* como via para a verdade, malgrado a sua áspera condenação. O paradoxo que conduz a filósofa espanhola à via da superação da peleja entre demanda metódica da Filosofia e a possessão embriagada da *Poesia* pode ser expressa numa significativa ironia associada à vida e ao pensamento de Platão, como afirma Zambrano, referindo-se ao pensador grego: (...) “*si él [Platão] abandonó a la poesía, la poesía nunca lo dejó a él*”⁸⁰⁵. O paradoxo é de significativa relevância e veremos por quê.

Para Zambrano, ainda que condene a *Poesia* como cópia da degeneração das idéias, ao instituir a Filosofia como um humano e metódico estar a caminho da verdade, Platão teria feito propriamente teologia (mais no sentido de um pensar o divino e menos no de sua alegorização) e mística e, portanto, não teria abandonado propriamente o pasmo original. Isto porque, considerando que o caminho filosófico não era senão uma demanda de conhecimento da natureza humana, mais do que da idéia de ser, o ser das coisas ou as leis do mundo, isto é, constituía demanda de auto-conhecimento humano, ou ainda, de resgate da alma humana esquecida de si, e já esta aparentada com o que é divino, imortal e eterno, Platão tanto teria tentado pensar racionalmente o divino, quanto oferecido um caminho para a conversão da dispersão mundana em sua unidade divina, entendida como salvação da alma, ou ainda, como reintegração da alma em sua natureza própria.

Embora diferente de um dizer discursivo, esta salvação da alma já constituía o desejo irrenunciável nos antigos cultos órficos e dionisíacos, e que nos poetas, eternos enamorados da beleza manifesta na transitoriedade do mundo e das coisas, alcança o estatuto de seu próprio saber revelado por aquilo que lhe excede e possui. É o súbito fulgor que se manifesta nas coisas finitas, excedendo-as e revelando-as em sua infinitude, aquilo que propriamente caracteriza a possessão poética. Ora, é precisamente aí que, para Zambrano, Platão trai a sua severa assertiva contra a *Poesia*, pois que já em *Fedro* e no

⁸⁰⁵ Cf. María Zambrano (2013). *Filosofía y Poesía*. 6ª. edición. México: Fondo de Cultura Económica, p. 58.

Banquete temos a indicação de que a *Poesia* não apenas constitui uma rebeldia contra o logos ordenador, bem como possessão divina que, em sentido desabonador, afasta o homem de seu auto-conhecimento pelo caminho da purificação racional deste seu conhecimento, mas também como via de ascese mística. Se nestas referidas obras constituem a Beleza e o Amor potências que reencaminham o homem à sua origem divina, aquela como única manifestação sensível/aparente do ser verdadeiro, este como potência de unificação dos entes mundanos dispersos, ambas de fundamental relevância no Amor à Beleza constitutivo da *Poesia*, também é de ressaltar que em *Fédon* fica explícita a identificação da Filosofia como uma sabedoria para a morte, cujo método próprio, a dialética, encaminharia o filósofo não mais além do limite do inteligível, sendo a contemplação do bem, da verdade e da justiça, um privilégio só alcançado na morte. Todavia, o poeta, amante da Beleza e possuído pelo divino delírio, que não é senão Amor, deixa-se levar por todas as fulgurações do belo imanente, sem jamais perguntar por que, e assim o sendo, recebe como um relâmpago a Beleza eterna, incriada e imperecível, experiência que constitui uma morte sem deixar a vida, ou antes, uma contemplação da verdade que só se daria a ver ao filósofo, conforme Platão e em sua preparação dialética, após o umbral da morte. Com efeito, pelo delírio do Amor experimentado como relâmpago poético, o poeta se deixa arrebatado, suspenso num êxtase, como ocorre na experiência mística.

Aqui temos um indicador no pensamento de Zambrano que acusa a superação da cisão que opôs a Filosofia à *Poesia* já em sua fonte, isto é, em Platão. Pela via que considera as potências de Eros e da Beleza, próprias da experiência poética, assim como da religião, estava garantida no próprio pensamento de Platão a unidade essencial demandada pela Filosofia e julgada impossível à *Poesia* por esta mesma Filosofia pelos motivos expostos. Com efeito, para Zambrano não bastou a Platão o caminho humano e intelectual da dialética, senão que foi necessário complementá-lo com a teologia e a mística, portanto, um caminho não hostil ao delírio divino ou à divina possessão, antes de participação essencial dos diversos e dispersos na unidade divina, característico da experiência de poetas e místicos. Assim acusaram os comentadores de Platão na Antiguidade tardia, como também chamou atenção Eudoro de Sousa⁸⁰⁶, influenciando

⁸⁰⁶ Comentando a perenidade subliminar – e não preliminar – do *mythos* em relação ao *logos* na origem e consolidação histórica da Filosofia, Eudoro de Sousa afirma que a maior parte dos fragmentos mais antigos

tanto o pensamento cristão medieval, como o Renascimento⁸⁰⁷, em torno da *Poesia* erótica, da Religião de Eros e da religião da *Poesia*, motivo que transfigurou a condição da *Poesia* referentemente à verdade, isto é, elevou-a de seu banimento da cidade filosófica ideal como falseamento da realidade por sua natureza de cópia dos entes degenerados, a condição de fulgor imediato da verdade. Um relâmpago da mais fundamental realidade.

Também Eudoro de Sousa lembra em *Mitologia*, refletindo acerca da arte e de sua linguagem simbólica referente não às coisas originadas, mas à origem destas mesmas coisas originadas, que Platão, ao expulsar os poetas de sua República de filósofos no que Eudoro de Sousa julga uma revoltante injustiça para com os poetas, não o fizera com todos os poetas, senão com aqueles que não eram “possessos” da loucura poética, significando isto, para Eudoro de Sousa, os poetas trágicos e épicos, que seriam aqueles disponíveis ao aceno da divindade. Ora, afirma Eudoro de Sousa que a arte (considerando nomeadamente o seu fundamento, a *Poesia*) (...) “*não é obra de indisponíveis, mas dos que, à maneira dos religiosos, se dispuseram e estão dispostos à uma possessão por um deus*”⁸⁰⁸. Também assevera, comentando o *Fedro*, de Platão, que “*sem a loucura inspiradora, o mais hábil dos poetas é um poeta falhado*”⁸⁰⁹, isto é, que não há autêntica

dos poemas órficos devemo-los a Platão. E acrescenta que a maioria dos fragmentos mais recentes desses mesmos poemas é encontrada precisamente nos comentadores dos diálogos platônicos. A afirmação é mais significativa para a nossa reflexão na medida em que acusa o esforço do neoplatonismo no sentido de reintegrar a filosofia grega em sua origem, entendendo ser pelo Mito e pela *Poesia*, ambos com sentido profundamente implicado na Religião, que se devia esclarecer o que se encontrava obscuro no teorema do filósofo. Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu e Os Comentadores de Platão (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 129-141.

⁸⁰⁷ Cf. María Zambrano (2013). *Filosofía y Poesía*. 6ª. edición. México: Fondo de Cultura Económica, p. 74: “*La Edad Media y el Renacimiento han cogido esta herencia platónica cristiana, y era tal su firmeza, que hasta dentro del ascetismo se había hecho lugar para el goce. Como ya hemos visto, algo se había salvado del ascetismo, no por el lado cristiano, sino por la vía platónica: era el amor justamente, el amor platónico. Y su riqueza es tanta, tan profunda su fecundidad, que llega hasta el arte, el arte plástico más alejado todavía, más ‘irracional’ que el de la palabra. La pintura misma se llena de logos, se penetra de idea y de sentido. Leonardo da Vinci es el pintor platónico en el cual culmina la tradición preciosísima del llamado Quattrocento italiano. Las vírgenes de Fra Angelico y Filippo Lippi, las diosas paganas de Botticelli y los desnudos de Giorgione son platónicos también, como lo serán las vírgenes de Rafael, último pintor platónico*”.

⁸⁰⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 134.

⁸⁰⁹ Esta citação está situada num contexto em que Eudoro de Sousa pretende condensar em quatro proposições as passagens do *Fedro*, de Platão, em que o filósofo discute a *Poesia*. As quatro proposições são:

- a) *A loucura, que vem dos deuses, é mais bela que a sabedoria, que é (só) fruto dos homens;*
- b) *A loucura é um dom divino e os maiores bens nos advêm dela;*
- c) *Sem a loucura inspiradora, o mais hábil dos poetas é um poeta falhado;*
- d) *A loucura concedida pelos deuses é para os homens uma grande felicidade”.*

Poesia que não seja divina possessão. Das duas assertivas depreende-se, embora não afirmado por Eudoro de Sousa, que para o pensador luso-brasileiro as restrições feitas por Platão redundam numa não exclusão dos poetas de sua República, isto é, que a condenação e o banimento filosóficos da *Poesia* na aurora da Filosofia só abarcariam os imitadores das coisas originadas. E para Eudoro de Sousa, estes não seriam verdadeiramente poetas, nem verdadeiramente *Poesia* o que experimentavam, aceitando Platão na República de filósofos e, por conseguinte, na própria Filosofia, os que se iniciavam na “*morte substantiva*”⁸¹⁰ ou “*morte iniciática*”⁸¹¹ que, não posta fora da vida ou do tempo de existência, converte e metamorfoseia o homem apenas humano no *desumano* ou “*trans-humano*”⁸¹². Não exclui, portanto, a *Poesia*, como a compreende Eudoro de Sousa.

Para isto igualmente parece apontar a interpretação de Eudoro de Sousa a respeito da alegoria da Caverna, presente na *República*, de Platão. Para Eudoro de Sousa parecem estar desencontrados o entendimento de Platão acerca da Filosofia como uma preparação para a morte, por um lado, e, por outro, ser flagrante na alegoria (que não é Mito, nem símbolo, e que ressalta a transposição do sensível e do natural no intelectual e sobrenatural) a tentativa de despotenciação da Morte, a tomando como término, extinção ou exaustão da vida, de todo modo, como fenômeno separado da vida. Se iniciado na Morte o filósofo, como dá a entender Platão, vive a morte em todos os momentos de sua vida teórica, e se esta morte é concebida como o “antes” da vida, o desencontro se verticaliza e a sua superação só admite o caminho, conforme Eudoro de Sousa, segundo o qual Platão teria pensado miticamente contra o mito ou, considerando Mito e *Poesia* em convergência por sua linguagem e ambiência de excessiva sensibilidade, pensado poeticamente contra a *Poesia*, no caso do tratamento dado por Platão à *Poesia* e aos poetas em sua República. E o teria feito conscientemente⁸¹³. E neste sentido, a caverna, em cuja alegoria é depreciada por sua obscuridade, é equivalente à obscuridade da Noite cosmogônica, como afirma Eudoro de Sousa: “*A Noite, que tem as suas moradas junto*

Cf. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 126.

⁸¹⁰ *Idem*, p. 124.

⁸¹¹ *Idem*, p. 125.

⁸¹² Para os temas da *desumanidade* e da *trans-humanidade*, cf. *Idem*, p. 107.

⁸¹³ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 65: “*Platão pensou miticamente contra o mito. E não posso admitir que ele não fosse consciente disso*”.

ao Caos, é a mesma que na caverna encontra refúgio. A caverna é a imagem das Moradas da Noite, é morada da Noite, alguém do horizonte extremo. Filha do Caos, a Noite é caótica. A caverna é imagem do caótico que está na Noite, imagem do abismo originário da origem de todo o originado. A caverna é um lugar consagrado pela presença do indiferenciado ser de todas as diferenças”⁸¹⁴. Neste sentido, trocar a primitiva obscuridade da caverna pela posterior ascensão à luz como metáfora ou alegoria do próprio vir a ser da Filosofia, conforme suposição de Eudoro de Sousa referente ao pensar mitológico de Platão contra o Mito, mais que denegrir uma suposta ignorância dos habitantes da caverna, sendo a caverna o “antes” da Filosofia, porventura como o mítico o é do lógico e o caos do cosmos, afirma a sua própria *Origem*, não perdendo de vista que por *Origem* Eudoro de Sousa designa não o seu início, mas aquilo que a sustenta do início ao término. Neste caso, a Filosofia em sua autenticidade, como anteriormente afirmamos, não é senão e sempre um pensar originado e não apenas mental acerca da *Origem*, o que converge com o entendimento de que a *Poesia*, “sentir excessivamente a suma excessividade”, constitui o *Mistério* da súbita manifestação da *Origem* no originado, convergência que também aproxima o pensamento de Eudoro de Sousa do de Zambrano. Assim como esta acusa que a *Poesia* jamais teria abandonado Platão, ainda que o filósofo pretendesse abandonar a *Poesia*, banindo-a de sua República, aquele compreende que “saindo” Platão ou todo filósofo da caverna, abismo onde se situa a originária indiferença de todas as diferenças, a caverna permaneceria no mais profundo e íntimo do filósofo e da Filosofia, ainda que encoberta.

Outro momento decisivo apontado por Zambrano na conquista da *Poesia* referente ao *status* de experiência fundamental da mais profunda realidade e, portanto, de unidade entre *Poesia* e Filosofia, foi o Romantismo. Todavia, o faz de modo distinto do que ocorreu a partir de Platão até ao Renascimento. Se na Antiguidade grega clássica, com Platão, a contemplação do bem supremo, da verdade essencial, da divina justiça, só se dava a ver após a morte – e por isso o filósofo era propriamente aquele que se preparava para a morte –, isto é, após um processo de purificação da alma que assim regressaria à integridade plena de sua natureza imortal, eterna e divina, no Romantismo a ênfase recai na criação individual como modo de alcançar a bem-aventurança já neste mundo, mais

⁸¹⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 66.

aquém da morte. E a criação assim considerada implica a revalorização da vontade e da liberdade do indivíduo criador numa Filosofia que Zambrano não hesita em chamar de “*Metafísica da Criação*”⁸¹⁵. Buscando estabelecer uma fundamentação absoluta para a Ciência, e assim alcançar um conhecimento absoluto, em que o homem livre em sua idealidade constituía o fundamento último das coisas e do mundo, a arte ocupa lugar central nesta Filosofia como revelação do absoluto. Esta “*Metafísica da Criação*” alcança o seu ápice em Schelling e na *Poesia* romântica, e já vimos noutro lugar como no filósofo de Tübingen, cuja inspiração apontamos no pensamento de Eudoro de Sousa, as formas da arte reunidas sob a conceção de *Poesia* são cópia não dos entes criados, senão cópia direta das idéias que presidem a criação e, portanto, revelação imediata das idéias divinas.

Todavia, se Zambrano acusa no romantismo e na *Metafísica da Criação* a evidência de uma unidade entre *Poesia* e Filosofia, o faz reconhecendo aí, à diferença do que foi assinalado quanto à Filosofia na Antiguidade, uma nova modalidade de união entre os dois caminhos na emergência do que chama de consciência da *Poesia*, entendendo por isto o perscrutar filosófico que tem na *Poesia* o seu objeto próprio⁸¹⁶. E o tem com a descoberta ou invenção de um novo elemento a partir da moderna especulação sobre o poeta como sujeito da criação, o que vale dizer, o homem como medida da realidade: o indivíduo e a sua subjetividade. Igualmente o tem através deste mesmo indivíduo tomado como cerne de um problema filosófico, qual seja, o problema posto pela certeza racional da liberdade, da consciência e da vontade próprias do

⁸¹⁵ Cf. María Zambrano (2013). *Filosofía y Poesía*. 6ª. edición. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 76, 77: “Y como cristianismo y Filosofía estaban inexorablemente enlazados, sus afanes se transfunden. La creación divina, voluntad y libertad, es lo que va a estar en el fondo de eso que se ha llamado metafísica. Está en el fondo primeramente, pero no tardará mucho en salir a la superficie manifestándose plenamente: desde Kant, el Kant de la Razón Práctica, Fichte, Schelling, hasta Hegel, donde el afán religioso cobra adecuación exacta con la razón. En Hegel, la razón, al otro extremo de Platón, hace también teología. Quizá no sea aventurado si a este período del pensamiento filosófico se le llamara Metafísica de la Creación”.

⁸¹⁶ *Idem*, pp. 82, 83: “Y es que la poesía ha adquirido conciencia en esta era de la conciencia. El poeta va adquiriendo, cada vez más, conciencia de su poesía y de sí. El poeta por primera vez teoriza sobre su arte, y hasta piensa sobre su inspiración. El poeta propiamente romántico piensa desde su inspiración – Novalis, Víctor Hugo –. El poeta que le sigue – Baudelaire – interpreta su inspiración como trabajo. ‘La inspiración es trabajar todos los días’. El poeta ya no siente o no se quiere sentir a merced del arrebato, del delirio que le posee”. Também reconhecemos no artigo “Arte e Escatologia”, de Eudoro, um pendor para pensar uma filosofia da poesia assim considerada, quando afirma que o objeto do seu estudo neste artigo é a Filosofia da Arte, buscando compreender a *Poesia* como a essência da obra de arte ou “do que faz que a obra de arte seja autenticamente, verdadeiramente artística”, bem como ao afirmar que “*Filosofia da arte é o pensamento que tem por limite uma intuição da sua essência*” e que esta intuição é propriamente a “*Intuição da essência da poesia*”. Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Arte e Escatologia”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 154.

indivíduo que, levada ao extremo, aprisiona o homem na univocidade de um sistema de pensamento que obnubila tudo mais que não for ele próprio⁸¹⁷. A este problema está fundamentalmente associado o pensamento de Kierkegaard sobre a angústia e o de Heidegger acerca da inautenticidade/autenticidade da existência. Mas não menos o de Eudoro de Sousa, pensador do homem como *recusa*. Nos três pensadores referidos, está em jogo o ímpeto irrenunciável de trazer ao conhecimento a verdade fundamental que excede todo sistema de pensamento apenas lógico, ou que nele se apresenta como uma presença originária sepultada, todavia, no olvido. Em Kierkegaard o irromper da verdade abscondida se daria por *Repetição*, já esta entendida no sentido de revelação, como vimos na introdução do capítulo sobre a *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa. Em Heidegger, este irromper súbito seria constatado num acontecimento de abertura fundamental na existência inautêntica, que vimos constituir o que o filósofo alemão chamou de *Ereignis*, associado ao desvelamento da verdade (*Aletheia*). Em Eudoro de Sousa, é propriamente a *Poesia* a experiência humana ou *trans-humana* do Real absoluto, isto é, da *Excessividade Caótica* tomada como cifra do *Mistério*, experiência na qual, numa *Anábase* fulgurante em que o sujeito objetivado e objetivador do conhecimento discricionário conhece por experiência própria a sua “*morte substantiva*” ou iniciática.

Para Zambrano, a partir do pensamento romântico, a *Poesia* não é mais considerada apenas como arrebatamento, sonho ou delírio possessivo, motivo de seu desterro da cidade ideal de Platão, embora tudo isto não tenha deixado de estar na raiz e na essência da experiência poética, e considerando, como assinalamos no pensamento de Eudoro de Sousa, que Platão não teria expulsado de sua República os arrebatados pela loucura erótica. Contudo, além da inspiração divina, passa a ter relevância decisiva a consciência e o labor do poeta no intento de expressar o sonho ou delírio que lhe é dado gratuitamente. Eis que aqui ganha importância o tema da *Poesia* como trabalho em prol de uma gnoseologia aberta ao *Mistério* do *Ultra-Ser* ou do divino, e o trabalho poético como realização essencial do homem, criação *trans-humana* que não é equivalente ao fazer apenas humano. Entendendo que o fulgor de uma divina inspiração possensora deve

⁸¹⁷ - A esta tendência do pensamento moderno Zambrano entende como sendo um “*absolutismo da Razão*”. Cf. María Zambrano (2013). *Filosofía y Poesía*. 6ª. edición. México: Fondo de Cultura Económica p. 87: “*Y con la virginidad del mundo, de las cosas, la razón al desconfiar y alejarse, se afirmaba a sí misma con una rigidez, con un ‘absolutismo’ nuevo, en verdad. La razón se afirmaba cerrándose y después, naturalmente ya no podía encontrar otra cosa que a sí misma*”.

ser acompanhada de transpiração, no sentido de a ela haver dedicação por erótica afeição, e esta transpiração, por sua vez, pressupor consciência e vontade, embora não exclusivamente egocentrada, em Zambrano a *Poesia*, agora tomada como trabalho poético, por um lado mantém-se distinta da Filosofia e, por outro, a ela se une. No primeiro caso, permanece separada da Filosofia porque, como diz Zambrano, (...) “*la poesía no va a captar lo que ya tiene ‘número, peso y medida’*. No va, como la filosofía, a descubrir las leyes del ‘cálculo según el cual Dios hizo el mundo’, las leyes de la creación, sino que va a encontrar el número, peso y medida que corresponde a lo que todavía no lo tiene. Y por eso es padecimiento y sacrificio. Es creación, en suma. Y por eso es inspiración, llamada, ímpetu divino”⁸¹⁸. Também porque, sendo criação movida por um infinito ímpeto divino, jamais poderá se limitar a qualquer sorte de sistema, como ocorre com os sistemas filosóficos. Já no segundo caso, a unidade entre *Poesia* e Filosofia se evidencia porque, enamorado, o poeta pressente a presença inelutável de um informe, indeterminado, indefinido e silencioso (desde o ponto de vista da expressão lógico-discursiva), que ele não vê, mas o sabe real, essencialmente real, tão verdadeira e originariamente real, que a exigência do gozo de sua presença o faz buscá-lo através de sua criação. Neste sentido, pelo trabalho criativo o poeta confere, até onde o possa, clareza e precisão para aquela presença inefável que outrora, considerada desde um ponto de vista histórico, foi a origem ou o início da Filosofia – mas que Eudoro de Sousa entende, desde uma mirada fenomenológica, o seu fundamento do princípio ao fim –, e, com isto, reconquista e mantém sempre presente aquele primeiro pasmo anterior à distinção entre a *Poesia* e a Filosofia. Por isto, para Zambrano, a *Poesia* é reintegração, reconciliação, também um estar a caminho, mas um caminho de regresso à unidade sagrada da *Origem*. Todavia, à diferença do modo como era considerada na Antiguidade clássica, isto é, apenas como admiração primeira das coisas em sua fugacidade, em Zambrano a *Poesia* passa a ser caminho erótico de reintegração na *Origem*, mas agora utilizando o saber e a consciência ampliada para precisá-lo e, assim o fazendo, realizá-lo, transformando-o em exterioridade comunicável.

Pelo que ficou exposto, o pensamento de Zambrano e o pensamento de Eudoro de Sousa convergem, malgrado as suas diferenças, e a convergência por nós ressaltada

⁸¹⁸ Cf. María Zambrano (2013). *Filosofía y Poesía*. 6ª. edición. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 88, 89.

revela-se importante para a nossa demanda de interpretação da afirmação de Eudoro de Sousa, para quem, ao comentar o triedro Arte (*Poesia*), Filosofia e Religião, as compreende como sendo, porventura, (...) “*todas o mesmo, relativamente à unidade que excede o limite do trans-objectivo, liminar do Ser ou do Ultra-Ser*”⁸¹⁹. Guardadas as peculiaridades de cada pensador, fizemos notar neste estudo a coincidência entre a filósofa espanhola e o mitólogo luso-brasileiro quanto à simultaneidade de teogonia, antropogonia e cosmogonia. A especulação sobre o sacrifício como base de emergência de deuses, homens e naturezas também está presente no pensamento de Eudoro de Sousa, embora não do mesmo modo como no pensamento de Zambrano. Para Zambrano, o sacrifício que permite haver pergunta, e, portanto, haver o homem como ser de indagação e a própria divindade a quem será dirigida a pergunta e, por conseguinte, haver Filosofia, constitui episódio pelo qual se opera a diferenciação entre deuses, homens e mundos, ou antes, suscita a própria manifestação do que antes era imanifesto, isto é, da realidade originária e indiferenciada. E esta manifestação do que concebemos como *Mistério* dá-se no instante, entendido por Zambrano como uma espécie de qualidade de tempo em que o tempo comum é anulado em seu transcorrer. A esta concepção está associada a compreensão de Zambrano a respeito da *Poesia*, quer como manifestação primeira do que originariamente era imanifesto, quer, sobretudo, como um súbito irromper no mundo já constituído que, ao seu modo, também significa uma busca da instância originária e essencial de onde emergiram deuses, homens e mundos⁸²⁰. Assim, o tema do sacrifício em Zambrano, bem como a sua concepção de *Poesia*, tomada não em oposição à Filosofia, tanto nos põe em diálogo com três dos modos pelo qual Eudoro de Sousa fala do *Mistério* (teogonia, antropogonia e cosmogonia), quanto nos permite reafirmar a *Poesia* como conexão, imitação ou repetição da sagrada *Origem* assim concebida pelo pensador luso-brasileiro.

⁸¹⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 114.

⁸²⁰ Cf. María Zambrano (2013). *Filosofía y Poesía*. 6ª. edición. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 98, 99: “*La poesía deshace también la historia; la desvive recorriéndola hacia el ensueño primitivo de donde el hombre ha sido arrojado. Hacia la vida virginal, inédita, que alienta en todo hombre bajo los sucesos del tiempo. La poesía que nació en Grecia apegada al tiempo, sin querer renunciar a él, lo atraviesa ahora, lo perfora por no querer desprenderse del sueño primero, de la inocencia prehistórica. Filosofía e historia marchan juntas hacia adelante movidas por la voluntad, mientras que la poesía se sumerge bajo el tiempo, desprendiéndose de los acontecimientos, en busca de lo primero y original; de lo indiferenciado, donde no existe ninguna culpable distinción*”.

Considerado deste modo, reconhecemos que o pensamento de Eudoro de Sousa é um pensamento interrogativo – e, portanto, filosófico – a respeito do *Mistério* das Origens, ou, como tratamos no primeiro capítulo desta tese, um pensamento filosófico acerca do *Mistério*. Mas o é de um modo distinto do que comumente se chama filosofia, isto é, um pensamento racional e sistemático, cuja operacionalidade se submete aos ou é conferida pelos princípios de identidade, não-contradição e causalidade, um pensamento que não vai, conforme o próprio Eudoro de Sousa, além dos limites da objetividade ou da coisificação dos entes “*diabolicamente*” separados uns dos outros e indiferentes entre si. Antes, e à maneira da Filosofia dos primeiros filósofos da Grécia estudados em seu *Horizonte e Complementaridade*, pensadores não olvidados da abissal *Origem*, nomeadamente Parmênides, Anaximandro e Heráclito, o pensamento de Eudoro de Sousa é um pensamento filosófico inspirado, no sentido de visitado, provocado ou movido por potência que excede o dizer apenas humano, embora de erudição incontestável, cuja linguagem, não se limitando a categorias e conceitos, é feita de idéias-chaves ou cifras situadas no que o próprio pensador chama de *trans-objetividade*, dimensão limite-limiar entre o aquém-*Horizonte* e o Além-*Horizonte*, e onde, conforme Eudoro de Sousa, Religião, Arte e Filosofia tendem à indistinção⁸²¹. Será, pois, nesta confluência do que Eudoro de Sousa chama de “*três códigos de decifração das cifradas mensagens da divindade*”, que o seu pensamento ou a sua Filosofia, assume a feição de uma “*sobre-humana audácia de caminhar sobre o abismo do entre-mundos*”⁸²² e de, na suspensão e arrebatada caminhada, mirar de dentro e para dentro da obscura Noite Originária que é o Abismo, “*Noite antiquíssima e idêntica*”, “*Noite igual por dentro ao silêncio*”, como canta Álvaro de Campos, e dizê-lo, não por linguagem já dita, senão por linguagem que, não contida pelos limites da linguagem já experimentada, “*expressaria a sua própria origem, mediante um retorno circular à sua originalidade originária*”⁸²³. A originalidade aqui referida nem de longe se reduz à incauta idéia de um novo arranjo de palavras de um sistema de linguagem já criado, senão que é próprio da radical experiência das possibilidades ainda não experimentadas desta e por esta mesma linguagem.

⁸²¹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 114.

⁸²² *Idem*, p. 40.

⁸²³ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger*. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 156.

Neste sentido, o que Eudoro de Sousa afirma a respeito de Heidegger, ao tratar do ensaio “A Coisa”, especificamente quando considera a “*difícilima leitura*”⁸²⁴ de um ensaio ou de uma preleção do filósofo alemão, entendemos também valer para o seu (do mitólogo luso-brasileiro) intrincado pensamento. Com efeito, Eudoro de Sousa comenta o que designa como “*gratuidade da poesia da linguagem ou da linguagem da poesia*”⁸²⁵, isto é, gratuidade do ímpeto poético, em qualquer dos sentidos, evidente, segundo o pensador luso-brasileiro, no pensar interrogativo de Heidegger⁸²⁶ – para quem não há verdadeiro pensar filosófico que não seja interrogativo – e manifesto na criação de expressões como *Quadrado, Quadratura, Circulatura, Anel, Jogo de Espelhos*, entre outras, expressões envoltas num halo poético por conduzir o seu pensador/criador no caminho de regresso a originária origem de todos os entes originados, inclusive da linguagem, e o fazer por senda jamais trilhada por qualquer pensador. Já fizemos notar que o recurso às cifras para paradoxalmente expressar o inexpressável ressalta a originalidade da linguagem de Eudoro de Sousa, o que, neste sentido, nos permite considerar o seu pensamento, que reconhecemos filosófico, como tomado pela inspiração poética. Todavia, muito mais que a criação de expressões para fazê-lo, o que tomado isoladamente poderia incorrer no atrás referido re-arranjo de palavras de um sistema de linguagem já criado, e, portanto, numa falsa originalidade, dizíamos, mais importante que a sua criação de expressões é a sua remissão ao que chama de Silêncio Primordial, o “indimensionável ponto” onde entendemos convergir no pensamento de Eudoro de Sousa *Poesia* e *Filosofia* (assim como *Religião* e *Mitologia*). E não apenas como assunto do seu interesse, isto é, tema por si abordado de modo circunspeto, sobretudo na obra *Mitologia*, mas no próprio modo como Eudoro de Sousa expõe o seu pensamento. Ao dedicar o seu pensamento à compreensão da fulguração que designa por *Mistério*, e não nos esqueçamos que etimologicamente o *Mistério* significa “*o que mantém os lábios cerrados*”⁸²⁷ e, portanto, em silêncio constitutivo, por força de sua indizibilidade e inexauribilidade cognitiva, *Mistério* cuja a experiência própria é a *Poesia* pelos motivos já expostos neste capítulo, Eudoro de Sousa se defronta com o ainda não pensado por

⁸²⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger. In: Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 156.

⁸²⁵ *Idem*, p. 155.

⁸²⁶ *Idem, ibidem*: “*Leitura de A Coisa, a mais penetrante, não é a primeira, mas a segunda, quando o leitor leva para o princípio o que só aprendeu no fim. Sinal de que nem tudo se segue por necessidade lógica, mas de que tudo se sustém por gratuidade poética*”.

⁸²⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “*Mitologia e Ritual*”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 111.

pensamento lógico-discursivo, seja por incapacidade, seja por negligência ou outro preconceito qualquer. Este é o Silêncio originário, que para Eudoro de Sousa “foi e é a primeira morada de toda a linguagem original”⁸²⁸, linguagem expressa por autêntica *Poesia*, e que pode ser percebido aos “pedaços” (“pedaços do originário silêncio”⁸²⁹, entendidos como significativas pausas na linguagem que surpreendem e suspendem a razão) nos textos daqueles que também Eudoro de Sousa entende como autênticos filósofos, mediante sensibilidade não cativa e desprezada pela intelectualidade exclusivista. É neste sentido que Eudoro afirma não ver (...) “razão suficiente para excluir da filosofia dados da Revelação”⁸³⁰, manifestação própria da *Poesia* (igualmente da Religião e do Mito), e, por conseguinte, entende que uma autêntica Filosofia só o é e só o será se aberta para o *Mistério* da *Poesia*. Só assim a Filosofia tomaria a parte que lhe cabe na extática dança em ronda desempenhada no *Horizonte* de mediação (*trans-objetividade*) em que Religião, Arte (*Poesia*) e Filosofia ocupariam ciclicamente o lugar umas das outras, fazendo desvanecer os contornos de cada uma. É deste modo, pois, que compreendemos o filosofar poético ou a *Poesia* filosófica de Eudoro de Sousa, ou congruência entre estas duas codificações do *Mistério*, em conformidade com o seu entendimento de haver Filosofia autêntica tantas vezes quanto houver quem – como o próprio Eudoro de Sousa –, tomado pelo sentimento de perplexidade diante da súbita manifestação da *Origem* nos entes originados, à maneira de revelação, se disponha a pensá-la. E pensá-la não apenas intelectualmente, já que para Eudoro de Sousa não é só a mente, com as suas operações intelectivas, a responsável pelo pensar e pelo pensamento, senão que o pensamento é faculdade do homem inteiro, não cindindo por qualquer oposição binária, como matéria e espírito, intelectualidade e sensibilidade, ideal e real.

8 – A *Poesia* no Pensamento de Eudoro de Sousa

O trajeto que nos fez enveredar pelo caminho de uma demorada reflexão acerca do significado, dos atributos e da relevância da *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa, com especial enfoque sobre o porquê e o como o mitólogo luso-brasileiro a

⁸²⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger. In: Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 157.

⁸²⁹ *Idem, ibidem*.

⁸³⁰ *Idem*, p.158.

considera “a única maneira de tentar dizer o inefável, a única maneira de lidar, não com o que, de qualquer modo, não temos o direito de dizer, mas com o que temos direito e dever de dizer, como possa ser dito”⁸³¹, tanto nos permitiu afirmar em que consiste a *Poesia* para Eudoro de Sousa, como, ainda mais relevante para o nosso estudo, nos proporcionou as condições de na *Poesia* reconhecermos a experiência própria do que nos dois primeiros capítulos chamamos de *Mistério* e *Repetição*, ambos intrinsecamente associados às noções de inefável, excessivo e inexaurível. E esta última assertiva é, com efeito, embora não a única, certamente a conclusão mais contundente do capítulo. Mas aquilo que, por um lado, se apresenta como o remate de uma investigação, alinhando gradativamente a construção da demonstração de uma hipótese inicial alusiva à ocorrência da inefável *fulguração da excessividade*, transfiguradora da comum experiência humana e manifesta inicialmente como uma “*estranheza*” ou uma “*diferença na alma*”, como apontado por Eudoro de Sousa, o que nos tem exigido, para torná-la acessível ao pensamento, o esclarecimento do significado de *Mistério* e de *Repetição*, bem como de *Poesia*, por outro, se anuncia como imprescindível abertura para o derradeiro tema de nossa investigação: o problema da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa, isto é, a questão da sua confrontação com a insólita e inexaurível ocorrência da *fulguração da excessividade*.

Como referido, longo foi o caminho que, a partir da concepção eudoriana segundo a qual a *Poesia* consiste em “*sentir excessivamente a suma excessividade*”⁸³², nos conduziu até à admissão de que também é Filosofia o pensar de Eudoro de Sousa, embora distante das habituais concepções de Filosofia sustentadas pela noção de razão instrumental, tomada como ferramenta do inteligir do homem apenas humano, e pese embora a explícita e insistente recusa de Eudoro de Sousa neste sentido. Entre conceber a *Poesia* como superlativa sensibilidade não identificada como um “*mais sentir que já fora um sentir-menos*”⁸³³, mas a este excedente, e reconhecer no pensamento de Eudoro de Sousa uma Filosofia inspirada por esta mesma inexaurível sensibilidade que, ao ser

⁸³¹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger. In: Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 155.

⁸³² Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 333.

⁸³³ *Idem*, p. 329.

interrogativamente pensada, faz retornar a sua atenção e a sua busca à fonte de onde surgiu, permanecendo, portanto, naquilo que Eudoro de Sousa chama de *Origem* da Filosofia, distinto de seu início histórico (e neste sentido, equivalente à Mitologia e à Religião quando referentes a este princípio originário), procuramos ressaltar diversos outros aspetos cruciais do pensamento de Eudoro de Sousa a respeito da *Poesia*: que não há real ambivalência acerca do sentido de *Poesia*, se porventura for acusado no nascimento da *Poesia* e da Mitologia, e, portanto, na essência de ambas, um afastamento intelectual do que antes da referida gênese era absoluto e sagrado saber sensível, como entende Eudoro de Sousa a respeito dos dramas rituais pelos quais estava garantida, antes de sofrer um processo de dessimbolização, desdivinização e dessacralização, a extática presença do sagrado no mundo e no homem; também sublinhamos que, não tendo a sua ambiência própria na racionalidade discricionária e alegorizante que mede, compara, determina, afirma e refuta, desde um ponto de vista crítico próprio do pensamento do homem apenas humano, a *Poesia* constitui experiência e linguagem simbólicas e, de assim o ser, reúne o homem antes fragmentado em diversas oposições, numa *trans-humana coincidentia oppositorum*, inadmissível aos princípios de identidade e não-contradição; igualmente confrontamos o pensamento de Eudoro de Sousa com o de três filósofos contemporâneos (Schelling, Heidegger e Zambrano), resguardando as suas peculiaridades nem sempre convergentes, para evidenciar o proeminente papel desempenhado pela *Poesia* no pensamento de cada um dos referidos filósofos, inclusive no de Eudoro de Sousa, como gnoseologia porventura superior à Filosofia (na aceção de sistema lógico de pensamento acerca do Ser); do mesmo modo, apontamos as relações mútuas de intimidade entre os sentidos que no pensamento de Eudoro de Sousa adquirem a *Poesia*, a Natureza, a Religião, o Mito e a Mitologia, acusando em todos o caráter de saber sensível da sensibilidade inexaurível em oposição ao saber intelectual de idéias intelectuais não afeitas à experiência da *Excessividade* (e por isto superior à Filosofia); além disso, demonstramos como a *Poesia*, no pensamento de Eudoro de Sousa, por força de morte iniciática, arrebatamento ou possessão da disponibilidade de loucos, distraídos e marginais, constitui saída apoteótica do diabólico horizonte da objetividade que a tudo reduz, inclusive o homem – a sua conduta e o seu pensamento, a sua linguagem e a sua criatividade – a coisa indiferente a e desconhecadora de sua sagrada *Origem*.

Referentemente à disponibilidade ao aceno da divindade ou da *Excessividade Caótica*, concebida como tema fundamental no entendimento de Eudoro de Sousa relativo à *Poesia*, ressaltamos que Eudoro de Sousa destaca o tema da criação e da criatividade inerente à arte, mas igualmente ao que o mitólogo luso-brasileiro chama de autêntica Filosofia, como impulso de uma outra conceção de trabalho, radicalmente distinto do “fazer sem o gosto de fazer”, como caracteriza o trabalho do homem coisificado, isto é, reduzido ao horizonte diabólico. Este impulso emerge daquele mesmo abismo originário que Eudoro de Sousa também reconhece ser a fonte dos impulsos míticos criadores de mitos, mas não menos da experiência do êxtase religioso. Decorre daí a co-naturalidade de Religião, Mito e *Poesia*⁸³⁴ em seu pensamento. Com efeito, a esta noção de trabalho está associada a *criação*, que em Eudoro de Sousa transcende o mero fazer humano consciente e técnico, embora dele não prescindia, para alcançar a aura e o sentido próprio de *Poesia*, isto é, ímpeto que no homem, contrariando o seu pendor antropocêntrico e diabolicamente separador, é movido por um desejo involuntário e inconsciente de resguardar “a absolutidade do Absoluto”⁸³⁵, no sentido de que paradoxalmente a *Poesia*, para Eudoro de Sousa, sendo a experiência, a manifestação e a expressão deste Absoluto originalmente imanifesto, dele não se separa ainda que a sua manifestação implique o sacrifício de auto-contenção ou de auto-superação de sua fonte originária⁸³⁶. Mas a tarefa da *Poesia* concebida como trabalho criativo não é algo de fácil cumprimento, exigindo ao homem a maior das transfigurações, a mais excelsa metamorfose, o mais profundo sacrifício, porventura a mais radical das experiências: morrer. Deixar de ser o que veio a ser para essencialmente ser a superabundância da *Origem* do que veio a ser. Abandonar a personalidade desempenhada comumente na vida prática, empírica e aparente, esta

⁸³⁴ Acusando a origem comum de Mitologia e *Poesia*, Eudoro de Sousa entende que o mito é desvelador de *Natureza* e de sensibilidade, e, por conseguinte, do *Mistério*. E o desvelamento referido não é resultado de demanda, própria do pensamento científico e filosófico, senão de um irromper indomável, como afirma acerca do poder desvelador do mítico: (...) “mediante a fulguração momentânea de um raio que ascende fogaréus esparsos pelo horizonte da sensibilidade e da natureza”. Relâmpago do *Mistério*. *Poesia* e mito são desregrados dizeres e súbitos de um noturno regime de consciência, à diferença do logos, que é o diurno regime do pensar e do dizer. Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p.63. Sobre o tema da íntima relação entre Mito e *Poesia* em torno do divino cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 39: “Os mitos estão ligados ao dizer poético e à presença ou intervenção do divino. Sua expressão não é explicativa, mas simbólica. O dizer do mito não é alegórico, mas tautegórico”.

⁸³⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 45.

⁸³⁶ Para o tema do surgimento de homem e mundo como sacrifício de auto-contenção ou auto-superação do Princípio que se metamorfoseia em cosmos e entes intra-mundanos, cf. Paulo Alexandre Esteves (1992). O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVIII, 4, pp. 619, 620.

máscara ou pessoa-sujeito de um mundo de objetos e de um mundo-objeto, separada do que Eudoro de Sousa chama de “*subjetividade irreduzível*”, e deixar emergir esta mesma “*subjetividade irreduzível*” como aparição gratuita, nem movida pela vontade humana, nem tampouco pela humana consciência, antes como um apelo correspondido pelo distraído, excêntrico e disponível (sem saber que o faz) dos acenos do ignoto sagrado. Lembramos que para Eudoro de Sousa a “*subjetividade irreduzível*” constitui outro modo de dizer, desde o ponto de vista da experiência humana, ou mais precisamente *trans-humana*, o que se oculta ou que é ocultado (Deus ou o Absoluto) para que seja patenteado mundo e homem empíricos e de cada época específica, isto é, o que subjaz encoberto em toda e qualquer *diacosmese*. Neste sentido, evidenciando a simultaneidade do “*antiquíssimo do mundo*” e do “*antiquíssimo de mim*” referido por Álvaro de Campos, também a “*subjetividade irreduzível*”, esta incomensurável ou “indimensionável dimensão” constitutiva do homem, tanto mais próxima do ser (eu sou), quanto mais distante do ter (me e mim), nos remete ao cerne do que, mediante diversas cifras chamamos de *Mistério*, tema que estrutura todo o pensamento de Eudoro de Sousa.

A emergência da “*subjetividade irreduzível*” assim considerada é, pois, a “*excedência*” operada em raros momentos da vida de um homem, em cujo acontecimento dá-se a imitação do que Eudoro de Sousa chama de “*excessividade incontida*”⁸³⁷. Ao mesmo tempo, esta “*excedência*” constitui propriamente o entendimento de *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa, associada ao tema da *Criação*, e consequentemente ao trabalho criativo, pela qual se dá a ocorrência da imitação, como aponta Aristóteles, todavia, da imitação que não é senão da “*Excessividade Caótica*”⁸³⁸. Numa expressão, imitação do “*misteriosíssimo mistério*”⁸³⁹. E neste sentido, ocorrência do que aqui temos chamado de *Mistério*. Manifestando-se em fugazes momentos em que o homem se distrai de si próprio, do “eu” que julga ter, raros momentos que Eudoro de Sousa também chama

⁸³⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 46: “*Cada um deles fora jogado na indecisão de serem ou terem o seu mundo. Se morrem para a vida do mundo, são o seu mundo; se vivem, têm o mundo em que vivem. Mas eu sou eu só, pela Excedência que imita a excessividade incontida, que não deixou que eu me detivesse no caminho, em qualquer dos mundos que seja ou que tenha*”.

⁸³⁸ *Idem*, pp. 46, 47. (...) “*a excessividade caótica, grande maré que sobe rumorejante do fundo do abismo sem fundo, a que se entrevê na passagem de mundo para mundo, quando perigosamente se vivem os momentos em que já não se vive em um, mas ainda não se vive em outro, quando suspensos nos encontramos no entemundos*”.

⁸³⁹ *Idem*, p. 41.

de “*espasmos de excessividade*”, dá-se a emergência de “*um deus que se excede em mundo que o oculta*”, ou, para valermo-nos da equivalência que atrás foi afirmada, a emergência própria do *Mistério*. Mas não menos da *Repetição*, tomada, esta última, desde o ponto de vista da reflexão acerca das *Catábases*, das *Anábases* e das metamorfoses, como *excesso* e morte simbólica e, por isto, intimamente vinculada com o tema da *hybris* e do irromper do *Antiquíssimo*, que vimos constituir modos de a *Repetição* se patentear no pensamento de Eudoro de Sousa. Desde esta perspectiva, a *Poesia* constitui o principal “*espasmo de excessividade*”. E de assim o ser temos configurada a implicação mútua ou correspondência essencial entre estes três termos no pensamento de Eudoro de Sousa: *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*.

Com efeito, no pensamento de Eudoro de Sousa, *Poesia* é, simultaneamente, *Catábase* e *Anábase*. *Catábase* porque por ela o homem experimenta a fulguração de sua desumanização ou transcensão de sua condição de apenas humano. *Anábase* porque pelo mesmo caminho descendente em que “morrendo” os deuses, homem e mundo vieram a ser, subindo, morrem mundo e homem para que o Deus *Excessividade Caótica*, ou o *Mistério*, se revele em sua plenitude. Decorre deste entendimento que a *Poesia* é a superlativa experiência de *Repetição* pela qual o *Mistério* se faz presença evidente. Mais uma vez, e nunca é demais afirmar, esta é a aparição súbita e excessiva que em Eudoro de Sousa reputamos como *Repetição*, fenômeno em que o inominado e inexaurível, ou o *Mistério*, se manifesta, pondo o regime “coisístico” na iminência do colapso e abrindo-o para a sua alteridade metamórfica. Esta dissolução anunciada e levada a cabo pelo fulgor da *Repetição* nunca é o resultado de qualquer processo, nem de nenhuma causalidade, sendo antes provocada por revelação. Como já afirmado, a *Repetição* é aparição súbita não mediada, nem submissa ao princípio de causalidade, e nisto ela é equivalente à revelação, própria da experiência religiosa e não menos da experiência poética. Por isto Eudoro de Sousa entende que a verdadeira Religião, a sua experiência mais íntima e autêntica, que se dá por revelação, nunca tem nem pode ter uma História, como veremos no próximo capítulo. Por isto também, constituindo um modo pelo qual ocorre a revelação, a *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa é acontecimento essencial que independe de tempo e espaço, embora neles se manifeste (o excecional no banal). O caráter de supra-temporalidade e supra-espacialidade reconhecido na *Poesia*, leva o mitólogo luso-brasileiro a afirmar, e assim o vimos em capítulo anterior, a não-existência

de uma literatura grega antiga, se por esta expressão entendermos o denominador comum, modernamente forjado mediante classificações e ordenamentos sistematizadores e alegorizantes, e intelectualmente atribuído ao que diretamente disseram/deixaram escrito aqueles que realmente o fizeram. Isto é: se literatura grega antiga significar configuração compulsória e exteriormente atribuída à imediata e interna experiência poética da revelação entre os poetas da Antiguidade grega⁸⁴⁰, ou ainda, conforme estamos compreendendo, de *Repetição*.

Surpreender na banalidade das coisas a sua divina excecionalidade em indomável aparição é expediente característico da *Poesia*. Por este expediente os poetas, ao vislumbrar a antiga divindade que a tudo envolvia, inclusive ao homem, antes de o *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* ser abatido em *catástrofe*, ou, dito de outro modo, ao sentirem “*excessivamente a suma excessividade*”⁸⁴¹, convertem-se em “*indesejados e indesejáveis núncios do sagrado em que não cremos, por necessidade de concentração na luta pela sobrevivência do nada que, por diabólica tentação, se volveu em tudo*”⁸⁴². Desde esta perspectiva, a *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa consiste em fulgor ou revelação do *Além-Horizonte* pelo qual se faz presente o sagrado onde parecia estar ausente, isto é, no *aquém-Horizonte* sob encantamento diabólico. Neste sentido, *Poesia* é mediação por arrebatamento. Divina possessão do homem que, distraído do afazer coisístico e do pensar coisas, ou experimentando morte iniciática, se abeira do abismo originário e, já não mais apenas humano, senão que *desumano* ou *trans-humano*, se deixa levar, transpondo o *Horizonte* derradeiro que separa, mas que também une a banalidade e a excecionalidade. Excessiva experiência pela qual os poetas ficam suspensos no entre-mundos ou divinamente investidos no transe ou trânsito entre os dois lados do *Horizonte* extremo, assim é que Eudoro de Sousa compreende a *Poesia* como “*a única maneira de tentar dizer o inefável, a única maneira de lidar, não com o que, de qualquer modo, não temos o direito de dizer, mas com o que temos direito e dever de*

⁸⁴⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “‘História’ e ‘Poesia’ na Tradição”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 253: “*Dá-se porém o caso, ou melhor, apenas se dá o caso de não haver existido e jamais ter sido, a literatura grega senão o denominador comum, modernamente forjado, da epopeia, da lírica, do drama, da retórica, da historiografia, da filosofia – em suma, de todos os géneros poéticos ou não poéticos, em que os homens de então disseram ou tentaram dizer algo que, decerto não é o que, no falar depreciativo de muitos, se entende por ‘literatura’*”.

⁸⁴¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 333.

⁸⁴² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 118.

dizer, como possa ser dito”⁸⁴³. Por ser êxtase referentemente à comum experiência, provocado no homem por possessão da *Excessividade Caótica*, a *Poesia* é superlativa superação de limites que desnuda o ente originado revelando-lhe o seu Ser-Origem. É limiar *trans-objetivo*, portanto, para o que nos entes antecede, lhes é subjacente e lhes sucede.

Fica deste modo, pois, patente o porquê e o como para Eudoro de Sousa a *Poesia* constitui a expressão própria do inefável. O motivo fundamental está em que no pensamento de Eudoro de Sousa é a *Poesia* um dizer expresso de dentro do *Mistério*⁸⁴⁴, isto é, um dizer de quem experimenta por dentro o *Mistério*, um paradoxal dizer que, sensível e simbolicamente, versa sobre este mesmo indizível *Mistério*. De dentro da Noite escura do *Mistério*, impenetrável e indesvendável por homem concentrado na urgência do “*Mundo do forçado trabalho que se aplica na utilidade imediata das ‘coisas’*”⁸⁴⁵, experimentam e dizem este *Mistério* aqueles que Eudoro de Sousa declara autênticos religioso, artista e filósofo, cuja autenticidade é decorrente da sua capacidade de experimentar esta *sui generis* e fascinante ocorrência. Esta aptidão para a disponibilidade do que os excede, não constitui, todavia, conquista movida por sua consciência, nem por sua vontade, tampouco por sua habilidade técnica, senão que lhes é adventício, vindo-lhes de fora do homem que veio a ser por exclusão do divino ou do sagrado, inspirando os seus respetivos desempenhos nas atividades em que se ocupam. É revelação, portanto. *Repetição*. Mas se o dizer inspirado de cada um deles, noutra conotação da circulatura da mítica triangulação de que nos diz Eudoro de Sousa, faz que religiosos, artistas e filósofos poeticamente arrebatados (religiosos-poetas, artistas-poetas e filósofos-poetas) ocupem os vértices, comutando os seus respetivos lugares uns com os outros e equiparando deste

⁸⁴³ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger*. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 155.

⁸⁴⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 99: “Na *trans-objetividade*, o homem, já não-só-humano, é excêntrico, em todos os sentidos da palavra. Nada pode tão facilmente tangenciar o cômico, quanto o comportamento do homem transferido para a *trans-objetividade*, do ponto de vista de quem não quer ou não pode sair da subjetividade objetivante. É, por exemplo, o ridículo aspecto que assume o procedimento de dois amantes, aos olhos de quem ‘está por fora’, do que seja o amor. E os atos do drama ritual, submetidos à observação atenta de quem nunca os frequentou? Não se torna risível, por insólita, toda manipulação de símbolos, para quem só conhece e reconhece a validade das ‘coisas’? Como susterá o riso quem assista, inteiramente por fora, à solenidade de gestos e palavras do sacerdote, ministrando Sacramentos, celebrando o Sacrifício, falando de coisas em que se não crê, ou que se não crêem, por cerceada toda a liberdade de crer ou de não crer? Quem escreve estas linhas, não está falando do que não sabe por experiência direta”.

⁸⁴⁵ *Idem*, p. 100.

modo Religião, Arte e Filosofia⁸⁴⁶ por força da *Poesia* que os anima, a misteriosa inspiração não menos é referente ao “*cientista criador*”⁸⁴⁷, pese embora Eudoro de Sousa afirmar ser a Ciência o grau mais elevado em que o sagrado e a divindade são negados para que se afirme o saber lógico-discursivo. Ainda que apenas citado, sem que a isto Eudoro de Sousa dedique qualquer comentário esclarecedor, não é de se desprezar a ocorrência do “*cientista criador*” em seu discurso alusivo à *Poesia* quando aborda a “*distração genérica*”, distração que faculta a experiência de *Mistério*, *Repetição* e *Poesia* ao homem arrebatado por possessão divina, e que envolve as “*distrações específicas*” e comuns associadas à comicidade de anedotas protagonizadas de modo banal por poetas, cientistas e filósofos, já estes tomados em seu sentido comum, isto é, como trabalhadores concentrados no mundo objetivo. Antes, o contrário. Com efeito, considerando a criação como impulso oriundo do abismo originário, esta não desenvolvida idéia de Eudoro de Sousa acerca do “*cientista criador*” e, portanto, de uma presumida Ciência inspirada (presunção nossa e não afirmada pelo pensador, mas sugerida no arrebatamento que também toma o cientista), será motivo da problematização acerca da crítica de Eudoro de Sousa à *História*, abordagem que nos ocupará no quarto e derradeiro capítulo desta tese.

⁸⁴⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 114.

⁸⁴⁷ *Idem*, p. 100.

IV – *História e Trans-Historicidade* no Pensamento de Eudoro de Sousa

“O saber triunfante desdenha das metamorfoses”.

(Eudoro de Sousa)

“O passado vem como a Noite, ‘domadora hipnótica das coisas que se agitam muito’, ‘vem e passa a mão pelo dorso de fera e acalma-o misteriosamente”

(Eudoro de Sousa)

“Não erra quem segue um método; mas novas terras não descobre”

(Eudoro de Sousa)

“Não haverá outra maneira de contar a história?”

(Eudoro de Sousa)

“Por onde sair? Pois temos de sair, tem de haver uma saída. Mas não nos precipitemos: o caminho para a resposta certa é labiríntico, e não temos Ariadne que nos socorra”

(Eudoro de Sousa)

1 – Introdução

Com a reflexão que nos ocupou no capítulo anterior, já ele decorrência dos dois capítulos que lhe antecederam, ficou demonstrado que *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*, concebidos por Eudoro de Sousa de modo explícito ou subentendido nos seus artigos e

ensaios, embora nomes atribuídos a inefáveis (por conseguinte, inomináveis) fenômenos que por vezes irrompem na experiência humana, se bem que transfigurada a humanidade de quem os experimenta, constituem a própria e *sui generis* experiência humana designada por este trinômio. E como traço mais relevante para este passo de nossa tese, ressalta-se a manifestação do inefável e inominável fenômeno designado por *Mistério*, *Repetição* e *Poesia* no que habitualmente é concebido como experiência histórica. Na expressão que indica o *locus* de manifestação da extraordinária experiência, o adjetivo “histórica” a qualificar a experiência é referente à experiência do homem no transcorrer temporal, e cuja compreensão é tarefa da Ciência da *História*.

Por demais arrebatadora a sua ocorrência⁸⁴⁸, a referida experiência não concede ao processo histórico em que se manifesta, tampouco à percepção e interpretação deste processo, a indiferença a seu respeito. Ainda quando esta não-indiferença se manifeste apenas em simples descaso por parte do comum dos homens, ou num dissimulado e inconfessável sentimento de incômodo ou mal-estar seguido de silêncio na discursividade do historiador. E como tal, seja tomada como a experiência humana temporal, seja como a ciência que da referida experiência se ocupa, é na *História* que *Mistério*, *Repetição* e *Poesia* se tornam perceptíveis e, por isto, suscetíveis de cognição, ganhando a sua maior relevância desde o ponto de vista de nossa especulação. Neste sentido, como o veremos em seguida, a nossa abordagem sobre o tema da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa estabelece pontos de convergência e tangenciamento com a perspectiva de Fernando Bastos, em cuja tese sobre o seu mestre e amigo de Universidade de Brasília, a hermenêutica do *Horizonte* da historicidade desempenha papel fundamental na compreensão do conjunto do pensamento do autor de *História e Mito*⁸⁴⁹.

⁸⁴⁸ Comentando *Lonjura e Outrora* como ambiência própria do emocional, e não do intelectual, ressalta Eudoro de Sousa o arrebatamento experimentado pelo emocional, entendido como o primeiro sintoma da fascinante diferença referente ao “sempre o mesmo” da experiência comum: cf Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 37: “Não desdenhemos do emocional, pois ele é o primeiro sintoma da diferença, a que experimentamos na hora feliz em que nos desgarramos da distância e do agora que se move entre o mais ou menos distante da presença do presente. Não nos desgarramos. Somos arrebatados”.

⁸⁴⁹ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição.

Com efeito, é em *História e Mito* que Eudoro de Sousa mais dedica a sua elucubração ao pensamento e à exposição do que entende por *História*⁸⁵⁰ em sua paradoxal relação com o que temos chamado de *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*, isto é, ocultando-os (ou antes, negando-os), mas também favorecendo a sua revelação, mesmo que a contragosto e sem afirmá-lo, enquanto prosclínio de sua manifestação. Igualmente é nesta obra que Eudoro de Sousa assinala o “labiríntico” caminho de ascensão gnoseológica que constituiria a superação da *História* como pretensão saber do passado ou saber que, por um lado, não quer saber do que lhe excede, e, por outro, é incapaz de alcançar o que é constitutivamente inexaurível: o incomensurável passado ou o passado de todos os passados, situado além-*Horizonte* de tudo a que se possa atribuir o epíteto de historiável. Mas o que entende Eudoro de Sousa por *História*? Eis um primeiro, complexo e decisivo problema a ser resolvido neste derradeiro capítulo de nosso trabalho. Expor de modo suficientemente claro, ainda que sucinto, em que consiste a *História* no pensamento de Eudoro de Sousa, e já nesta introdução, é tarefa imprescindível que nos habilitará à compreensão eudoriana da *trans-historicidade* como modo de compatibilizar negação e afirmação ou ocultamento e revelação (os dois pares de opostos referentes a *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*), associadas à *História*.

Enfatizando a importância que Eudoro de Sousa destaca no que considera o mais eficiente caminho de leitura e compreensão das obras de Heidegger, ou ao menos no que diz respeito à conferência “A Coisa”⁸⁵¹, isto é, levando o final de uma obra, uma vez tendo

⁸⁵⁰ Se é evidente que em *História e Mito* Eudoro de Sousa se dedica frontalmente à crítica da *História* em oposição a um saber reputado pelo autor como superior à *História*, isto é, a Mitologia, não deixa de ser constatável que o ápice da formulação da concepção eudoriana de *História* na referida obra é precedida por diversos comentários críticos a respeito da *História* dispersos nos artigos publicados em diversos momentos de sua produção intelectual e mais tarde reunidos nos volumes *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* e *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos*, o que demonstra, assim o entendemos, a “essencial continuidade” do pensamento de Eudoro de Sousa, como afirma Joaquim Domingues e o confirma Fernando Bastos, e nesta continuidade, a recorrência e a relevância do tema da *História*, ainda que tomada como um saber que deve ser superado em seu limitado alcance. Cf. Eudoro de Sousa (2004). *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda; cf. Eudoro de Sousa (2000). *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda; Cf. Fernando Bastos. “Escatologia e Soteriologia no Paganismo Mítico-Poiético e Onto-Teo-Lógico de Eudoro de Sousa”. In: Constança Marcondes César “et al” (2001). *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa. Actas do V Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Edição Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, p. 124; Cf. Joaquim Domingues. “Eudoro de Sousa Perante A Filosofia Portuguesa”. In: *Idem, ibidem*, p. 160.

⁸⁵¹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger*. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 155: “Leitura de A Coisa, a mais penetrante, não é a primeira, mas

lido toda a obra de que este final é final, para o começo e, assim, proceder a uma nova leitura da obra em questão, é nossa intenção aplicar a sugestão à consideração de *História e Mito* ao longo deste derradeiro capítulo de nossa tese, realçando o que afirma Eudoro de Sousa em sua nota prefacial a respeito do seu “Apêndice”: “*Como há certos elementos terminológicos que desempenham importante papel no conjunto, e esses só começam a fixar-se a partir do § 16, pode ser de alguma utilidade a leitura prévia do Apêndice, que resume parte do livro*”⁸⁵². Eudoro de Sousa diz “*prévia*”, porventura no sentido mais literal, isto é, antecedendo a uma primeira leitura de *História e Mito*, mas nada nos obsta a entender a aceção de “*prévia*” como precedendo a uma segunda, terceira, quarta, ou quantas leituras forem necessárias para a consolidação da mais profunda ou penetrante compreensão da referida obra. Resulta daí a importância do mencionado Apêndice para a nossa meta inicial.

Síntese das principais teses abordadas no ensaio *História e Mito*, o texto que lhe segue aposto como Apêndice, “A Grécia e A História”, é uma conferência não proferida, mas que deveria ter tido lugar na abertura de um ciclo de palestras que acompanhou a exibição de uma série de filmes sobre a Grécia, evento do qual Eudoro de Sousa participou, embora com outra comunicação, como o próprio pensador deixa expresso na “Nota Prefacial” de sua derradeira obra publicada em vida⁸⁵³. Desconcertante é, no mínimo e desde o ponto de vista do “*saber triunfante*”⁸⁵⁴, instituído e consolidado, a resposta à indagação que move toda a reflexão de Eudoro de Sousa no referido Apêndice e que apresenta de modo diáfano a conceção eudoriana de *História*. Pelo menos de uma *História* que deve ser superada por um saber do que está além do tempo e do espaço, portanto, além-*Horizonte* da comum experiência, saber ainda não existente, mas na iminência de vir a sê-lo, como se depreende do entendimento de Eudoro de Sousa sobre a Mitologia por si pressentida, não cativa do ímpeto de reduzir todo Mito à alegorese. À questão formulada logo no princípio do texto, “*que temos a esperar da História quanto*

a segunda, quando o leitor leva para o princípio o que só aprendeu no fim. Sinal de que nem tudo se segue por necessidade lógica, mas de que tudo se sustém por gratuidade poética”.

⁸⁵² Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 1.

⁸⁵³ *Idem, ibidem*: “É o texto de uma conferência que nunca foi proferida, pois destinava-se a iniciar uma série de exposições de filmes sobre a Grécia. Afinal, em vez de abri-la, coube-me a honra de fechá-la; por isso, o texto não podia ser o mesmo. Mas acho que este presta aqui bem melhores serviços do que prestaria se, efetivamente, tivesse cumprido o seu destino”.

⁸⁵⁴ *Idem*, p. 9.

ao conhecimento do que foi a Grécia?”⁸⁵⁵, Eudoro de Sousa contesta afirmando ser o presente humano apartado do divino, a sua atualidade, o que a *História* pode oferecer a quem perscruta acerca da Grécia que supostamente teve existência efetiva em alguma época passada e distante do tempo em que formulamos a interrogação. Um evidente paradoxo manifesto na incongruência entre o que se diz da *História*, habitualmente considerada um saber do passado, e a afirmação de Eudoro de Sousa, pela qual a *História* é um saber que se circunscreve ou é adstrito ao presente. O paradoxo se agrava, alcançando as feições de absurdo se, como o assinala Eudoro de Sousa, nos lembrarmos de que é à *História* que devemos todo o conhecimento que temos sobre o que foi o mundo grego e helenizado. Ou, como provocativa e ironicamente afirma Eudoro de Sousa: “a Grécia antiga não pode ser senão objeto de investigação histórica!”⁸⁵⁶.

Todavia, “*investigação histórica*” aqui significa o esforço hermenêutico dos historiadores no reconhecimento e trato dos vestígios que as ações, os sentimentos e os pensamentos pretéritos produziram e legaram para os tempos subsequentes, esforço motivado pela expectativa ou convicção de assim se poder reconfigurar com alguma segurança o passado que produziu os vestígios. Isto até onde os vestígios o permitirem. E o modo como os historiadores identificam e indagam os vestígios, conforme entendimento de Eudoro de Sousa, leva a marca do próprio tempo atual do indagador/investigador. Confrontado com esta constatação, Eudoro de Sousa deixa o âmbito da Grécia Antiga ou histórica, *locus* de sua predileção⁸⁵⁷, tornando mais complexa a primeira indagação. Se num primeiro momento a questão era sobre o “*que temos a esperar da História quanto ao conhecimento do que foi a Grécia?*”, feita esta ressalva que já não prioriza mais qualquer especificidade do objeto, dos campos de atuação e da

⁸⁵⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 95.

⁸⁵⁶ *Idem*, p. 95.

⁸⁵⁷ Respondendo a uma pergunta de Ordep Serra, no primeiro dos dois questionários feitos ao autor de *Horizonte e Complementaridade*, quando Serra caracteriza o pensar de Eudoro de Sousa como um “*remar contra a correnteza de forma tão decidida*” no que diz respeito às relações entre Filosofia e Mitologia ou entre Mito e Metafísica nos primeiros filósofos gregos, Eudoro de Sousa afirma, ao assumir o seu “*decidido e radical anti-positivismo*”, ser a Grécia o horizonte de predileção de sua investigação: “*Não vejo, nunca vi, e desafio que me demonstrem e convençam de que, na Grécia histórica (desculpe! é o meu referencial favorito), as três [religião, metafísica e ciência] não estejam e não sejam sempre co-presentes e co-agentes, e que se possam apagar todos os vestígios de um colóquio entre elas, que pode e deve ter sido bastante fecundo e produtivo, mesmo nos momentos não raros em que ele degenerou em áspera polêmica*”. Cf. Eudoro de Sousa (1978). *Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 11.

época considerada na “*investigação histórica*”, doravante Eudoro de Sousa assume o perscrutar próprio do filósofo e interpela de modo mais abrangente: “*de que é que a História é História?*”; “*Para que se dirige a investigação histórica?*”; “*De que são os vestígios perseguidos pela investigação?*”⁸⁵⁸. Um exame atento acerca destas indagações nos conduzirá ao âmago do que consiste a *História* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Pese embora a força da convenção pela qual a *História é História* do passado, a “*investigação histórica*” se dirige para o passado e os vestígios perseguidos pelos historiadores sejam os do passado, Eudoro de Sousa contraria o hábito arraigado afirmando não ser o passado o objeto da *História*, senão o presente a sua ambiência, o seu motor e o seu determinante. No pólo oposto à “*presença do passado*”, cujo sentido foi discutido no capítulo sobre a *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa como outro nome ou expressão pela qual *Lonjura e Outrora* também são designados pelo mitólogo, significando um “*antes*” que, como indica o sentido de *arché* e de *Origem*, bem como a expressão “*pré*” a configurar o que chamamos de *Antiquíssimo* a propósito da *Repetição*, não apenas antecede cronologicamente, mas subjaz a toda a realidade existente, dizíamos, no pólo oposto à “*presença do passado*”, o foco da atenção da *História* é a “*presença do presente*”. E a “*presença do presente*”, para Eudoro de Sousa, é o homem esquecido de sua originária sacralidade, ou ente que “*hominiza*” o limitado círculo em que, fixado o homem no centro, projeta a partir deste mesmo centro, como imagem e semelhança do projetor, a sua circunferência limitante e tudo mais que esteja circunscrito por esta circunferência.

Sendo a *História* o saber próprio do homem que veio a ser a custo do olvido do Sagrado, ou o próprio homem que julga saber um saber exaustivo do seu mundo e de si próprio, e o homem, por seu turno, a “*presença do presente*”, segue-se daí que a *História* não pode ter como objeto senão o presente, isto é, é o presente que é aquilo de que a *História é História*. A *História* se faz, conforme Eudoro de Sousa, projetando o presente do historiador para toda distância temporal, mais ou menos afastada, reputada por si como pretérita, mas que nunca excede o *Horizonte* além do qual já não há mais nem espaço,

⁸⁵⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 95.

nem tempo, senão *Lonjura* e *Outrora*, respectivamente, “a indimensionável dimensão do espaço – que não é espaço – de um além-horizonte”⁸⁵⁹ e “a indimensionável dimensão do tempo – que já não é tempo – de um além-horizonte”⁸⁶⁰. Neste sentido, Eudoro de Sousa entende que qualquer antiguidade concebida pela *História* é feita de atualidade posta à distância⁸⁶¹, num paradoxo que faz da antiguidade e da atualidade, ou do passado e do presente, uma única e mesma realidade, numa inequívoca anomalia do princípio racional de identidade e não-contradição. E a *História*, sempre o saber da “*presença do presente*”, representa o segmento ou o raio da circunferência, cujas limitantes extremidades são antiguidade e atualidade ligadas entre si por força da projeção retroativa da “*presença do presente*”. Evidência do que se acaba de afirmar, de acordo com Eudoro de Sousa, é haver, para o caso dos estudos da Antiguidade Grega, várias “Grécias” na Grécia chamada “antiga”, em conformidade com o presente que a estuda ou a projeta: uma Grécia “antiga” renascentista, outra iluminista, ainda outra romântica, e mais uma neo-humanista. E quantas mais forem os sucessivos presentes que a investiguem. Desde este ponto de vista, Eudoro de Sousa entende que a *História*, ao projetar a atualidade do historiador e da sua experiência histórica no seu passado, que não é senão o seu presente atenuado ou distendido, desenha os contornos da “*presença do presente*”, constituindo deste modo o seu *Horizonte* próprio, isto é, o *Horizonte* do homem desassociado do sagrado ou horizonte da *História*, que não são senão o mesmo. A estes contornos limitantes da realidade da *História*, Eudoro de Sousa chama de *Horizonte* histórico ou *Horizonte* da historicidade, nem sempre o mesmo em sua mobilidade epocal – em que época significa o segmento de reta cronológico determinado por um presente que atrai a si um passado e um futuro –, mas invariavelmente lugar de sua exaustão, para além do qual não há possibilidade de haver *História*.

Se a *História* é concebida por Eudoro de Sousa como o saber intrínseco da “*presença do presente*” ou a própria “*presença do presente*”, e por isto o saber do ou o próprio homem só humano apartado do divino⁸⁶², o evento histórico ou historiável que

⁸⁵⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 3.

⁸⁶⁰ *Idem*, p. 4.

⁸⁶¹ *Idem*, p. 96: “Dentro de uma época, a atualidade que a individualiza e caracteriza, atrai a si por força retroativa, a sua própria antiguidade. Para cada atualidade epocal, há uma certa antiguidade, que é atualidade mais ou menos distante; como, para cada antiguidade epocal, há uma certa atualidade que é antiguidade mais ou menos instante”.

⁸⁶² O termo “*História*” é utilizado por Eudoro de Sousa quase que indiferentemente nas duas acepções.

deve ser o objeto da “*investigação histórica*” (e tudo o que a ele diz respeito) não pode ser senão toda ação, sentimento, pensamento, ocorrência, estrutura, realidade, que se dá, ou antes, que é percebida no interior dos contornos limitantes da “*presença do presente*” e mencionada pela atenção e discursividade presente do historiador, desde o seu amparo teórico e metodológico prévio e atribuível a qualquer realidade, cujos garantes de sua suposta “verdade” são os princípios de identidade e de causalidade, em que tanto a identidade fundamental, como o “*início*” (e não a *Origem*) do encadeamento lógico e necessário de causa e efeito, é o homem-presente. Neste sentido, historiável é aquilo que apenas se dá a ver como momento ou manifestação momentânea temporal ocorrida durante e no interior de um processo histórico, este concebido como encadeamento causal e temporal pela consciência histórica ou pela atenção do historiador. É, pois, a exegese lógico-discursiva (filosófica ou científica) do que o homem aparenta ser em seu “*aqui e agora*” e com ele o seu mundo e os eventos ocorridos no seu mundo⁸⁶³.

Resulta deste entendimento a noção de *Horizonte* histórico, bem como de historicidade e historiografia em Eudoro de Sousa. E aqui, a tese de Fernando Bastos sobre Eudoro de Sousa é incontornável, e nela Heidegger sobressai como a referência fundamental no que respeita ao tema da historicidade. Refletindo acerca do referido tema, Bastos comenta a conceção de Heidegger, para quem, sendo “*o homem um ‘ser-no-mundo’, a historicidade do Dasein, da existência humana, implica a historicidade do mundo e, portanto, uma história universal na qualidade de história cósmica. As coisas do mundo, na sua utilizabilidade e instrumentalidade, fazem parte desta história. A historicidade das coisas do mundo não é um atributo exterior, mas faz parte do ser das próprias coisas*”⁸⁶⁴. Neste sentido, a historicidade em Heidegger é, enquanto estrutura

⁸⁶³ Comentando a diferença entre o que chama de “*desumanidade pré-helénica*” e a “*humanidade helénica*” a propósito da complementaridade da imanência cosmobiológica e da transcendência teística como dois aspetos de uma religião na Antiguidade chamada clássica e impossível de ser compreendida em seu âmago pela História, afirma Eudoro de Sousa o que entende por “historiável”. Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 64: “*Historiável, na Grécia, é apenas a exegese filosófica do Mito do Homem – de um homem que se constitui como centro de um círculo, para além do qual e sem que o possam transpor ficaram os deuses, como forças de uma natureza que nada tem de humana*”. Embora a referência seja a Grécia Antiga, entendemos que esta mesma compreensão esteja presente na idéia de “historiável” mencionada por Eudoro de Sousa em *História e Mito*, já não mais circunscrita apenas ao mundo grego ou helenístico.

⁸⁶⁴ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 72.

ontológica do Real, a determinação do homem como ser-no-mundo. Para Eudoro de Sousa, embora relativamente coincidente com a noção heideggeriana de determinação humana na existência, a historicidade só é determinante, todavia, da existência “*hominizada*”, isto é, e num sentido não revelador do Real originário e absoluto, mas de seu ocultamento, ou ainda, de sua negação. Determinante da existência limitada ao *Horizonte* humano e só humano, originado, finito e temporal, e, por isto, nem de uma *História* universal, tampouco cósmica, como assinala Bastos no pensamento de Heidegger, senão humana e não mais que isto. E de assim o ser, a historicidade é, por um lado, aquilo que, no homem, constitui ou dá visibilidade e concretude ao processo histórico determinado pela causalidade que vai do homem até onde pode alcançar o seu olhar; por outro, aquilo que é constituído por este mesmo processo histórico. Deste modo, historicidade é, no pensamento de Eudoro de Sousa, equivalente ao processo histórico, e este, por sua vez, ao *Horizonte* histórico (todos estes termos compreendidos e utilizados como diversos nomes que significam o mesmo, isto é, a “*presença do presente*”) em que o histórico e o historiável fazem a sua aparição projetada pelo projetor que é o homem só humano. Daí se consolida a aceção que toma no pensamento de Eudoro de Sousa a *História*, concebida como experiência humana no tempo, portanto, na aceção de *Horizonte* histórico, bem como a Ciência desta experiência. E também a historiografia, entendida como resultado da ação laboriosa dos investigadores dedicados à Ciência da *História*.

Deste modo, ao contrário do que habitualmente é concebido, a *História* não é referente ao passado. Isto é: para Eudoro de Sousa, não apenas a *História* não diz respeito ao passado, senão que ela nega o passado para firmar-se como um saber que, sendo do presente, ilusiona com o discurso de que o seu presente é derivado do passado, escamoteando a via inversa, ou seja, que o seu passado é o seu presente posto à distância maior ou menor referentemente a si mesmo. E mais: não apenas a *História* não alcança efetivamente o passado, permanecendo sempre no presente que é o homem de consciência desperta, vale dizer, não ultrapassa o seu *Horizonte* limitante, e por este motivo o nega, mas antes, o nega por incapacidade constitutiva de o aceder mediante a sua discursividade. E o passado inalcançável pela *História*, entendido como “*presença do passado*”, não o deixemos de vista, significa aquela realidade indeterminada situada além do extremo *Horizonte* da historicidade, e que Eudoro de Sousa também designa com os

nomes de *Lonjura*, *Outrora*, *Excessividade Caótica*, *Origem*, *Projeto*, *Deus*, todos estes nomes tomados, e assim o fizemos no primeiro capítulo desta tese, como modos cifrados de Eudoro de Sousa dizer o *Mistério*. De modo que dizer que a *História* nega o passado, equivale a afirmar que o *Mistério* é o recusado na e pela *História* como o saber próprio do homem desgarrado de sua *Origem*. Consequentemente, a assertiva corresponde à evidência, conforme Eudoro de Sousa, de que não há *História* possível para além do *Horizonte* por si estabelecido (o *Horizonte histórico*) e que constitui o seu lugar de exaustão.

Constatado o significado de *História* no pensamento de Eudoro de Sousa como o saber da “*presença do presente*”, bem como o seu caráter de recusa do que lhe excede (a “*presença do passado*” ou o *Mistério*), e consequentemente a sua incapacidade de, por seus métodos próprios, aceder ao recusado, restaria apaziguada, ou ao menos não estendida para além do problema acusado, a crítica de Eudoro de Sousa à *História*. Não é o caso. Se por um lado Eudoro de Sousa está convicto da impossibilidade de a *História* transcender o *Horizonte* de sua circunscrição, detendo-se por necessidade intrínseca à beira do seu limite, emudecendo e paralisando o seu ímpeto de explicar a historicidade da existência quando confrontada com uma por si insuspeita e inefável presença, que é a do passado não historiável, deixada fora da *História*, por outro, Eudoro de Sousa afirma que o além-*Horizonte* mistérico pode invadir em raros momentos o aquém-*Horizonte* histórico, sugerindo haver aberturas ou “lugares” em que, se não historicamente ao menos no *Horizonte* da historicidade, se defrontam e se tangenciam a “*presença do presente*” e a “*presença do passado*” ou em que se verifica a súbita aparição de resíduos irracionalizáveis diante do olhar atônito e atemorizado do sistema racional de pensar e dizer a existência histórica. Esta ocorrência, já discutida como *Mistério*, *Repetição* e *Poesia* nos capítulos anteriores, nos põe o problema que preside este capítulo, mas não menos e fundamentalmente está no cerne da hipótese desta tese: sendo a *História* a negação do que é experimentado na experiência de *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*, como sustentar a idéia da ocorrência desta *sui generis* experiência na *História*, tomada como *Horizonte* histórico ou *Horizonte* da historicidade?

A aporia suporta ao menos duas hipóteses de solução. Ou é ilusório (no sentido de não-real ou não-existente) o *sui generis* acontecimento diferencial da rotineira regularidade das ocorrências na experiência comum, e neste sentido deve ser descartado como não-verdade, mantendo-se sempre igual a si mesma a concepção de *História*, que, para Eudoro de Sousa, como vimos, é o saber próprio do homem dessacralizado e irremovível do seu presente; ou, de outra parte, se deve considerar seriamente a manifestação súbita daquilo para o qual anteriormente chamamos atenção no pensamento de Eudoro de Sousa com os nomes preliminares de sentimento de “*estranheza*”, “*diferença na alma*”, “*arrebatamento-posseção*”, “*divina loucura*”, inundando a *História*, vivência e conhecimento, de um *Mistério* vindo de uma utopia e ucronia, ou de *Lonjura* e *Outrora* que não são e nem podem ser objeto da *História* pelos motivos acima expostos. E já vimos que, na via inversa da *História*, incapaz de transcender o seu *Horizonte* circundante e nos conduzir ao além-*Horizonte* existencial, todavia, a desconcertante presença do *Mistério*, uma sua fagulha experimentada como relâmpago (*Repetição* e *Poesia*), atravessa de lá para cá ou do além para o aquém o *Horizonte* que para Eudoro de Sousa, a rigor, é limitante para as duas presenças, a do passado e a do presente, embora também já o tenhamos visto permitir a comunicação entre ambas no *entre-ser* e no *entre-estar* da *trans-objetividade*. O referido fenômeno, assim o assinalamos nos capítulos anteriores, dá-se a ver na *Religião*, no *Mito* e na *Poesia*, todas adstritas intimamente à *Natureza*, compreendida como *natura naturans*, e à sensibilidade superlativamente desperta. Todas elas instauradoras da *presença do passado* na *presença do presente*, significando isto que evidenciam a manifestação no *Horizonte* da *História* daquilo que temos designado como *Mistério*, *Repetição* e *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa. Neste sentido, e derivado da aporia que preside ao capítulo, e também à nossa tese, considerando a segunda hipótese aventada no princípio do parágrafo como o caminho assumido pelo perscrutar eudoriano, sobrevém-nos o problema acerca do que acontece à *História*-negação tomada de assalto pela *sui generis* experiência do triedro de nossa especulação. Também é objetivo deste capítulo confrontarmos este problema, atentos à sugestão que julgamos apenas despontar no pensamento de Eudoro de Sousa, pese embora a sua severa crítica à *História*, de outro entendimento acerca da *História* e da historiografia em que o fundamento originário ou a *Origem* que subjaz a ambas seja (ou fosse) sumamente considerada.

Nas páginas que se seguem, portanto, será abordada a crítica de Eudoro de Sousa à *História*, entendida como a experiência temporal humana, ou experiência humana no *Horizonte* histórico, bem como o conhecimento antropocêntrico acerca desta experiência, estruturado pela relação intelectual prévia de sujeito e objeto, cuja verdade a ser alcançada se limita à abstrata adequação da realidade a esquemas mentais, isto é, à própria *hominização* da verdade. Do ponto de vista epistemológico, a peculiaridade da *História* no conjunto das ciências está, conforme Eudoro de Sousa, em que a referida adequação, no que concerne às noções de tempo e de temporalidade, tem como parâmetro irradiador de sentidos e significados, como já assinalamos, o presente da atualidade humana hegemonicamente técnica, funcional e utilitária (de onde passado e futuro seriam projetados), caracterizado por um alheamento cada vez mais notável quanto à presença do Sagrado. Por Sagrado, repetimos, Eudoro de Sousa entende a dimensão originária e envolvente de tudo o que é manifestação ôntica, inclusive do homem e do seu mundo humanizado.

Considerado deste modo, o tempo da *História* e de suas pretensões de verdade enquanto Ciência, mas não menos enquanto vivência cotidiana do processo histórico, é sempre o tempo apenas humano e das respectivas atualidades de cada discurso acerca do passado, em que o Sagrado não desempenha qualquer função. O olvido do Sagrado é, pois, o cerne da crítica de Eudoro de Sousa à *História*, motivo pelo qual o homem não logra qualquer aproximação quanto ao que mais importa saber de um ponto de vista da relação entre, por um lado, a *Origem* dos entes, e, por outro, os entes originados em suas manifestações espaço-temporais. Para Eudoro de Sousa, a contrapartida do conhecimento histórico assim caracterizado é a Mitologia e o que nela há de simbólico, poético e religioso no tratamento do passado e mesmo na apreensão e interpretação das realidades imediatamente presentes. Partindo da concepção de *Mistério*, tomado como instância sagrada por não ser instituída pelo homem, antes consistindo em potência originária instituidora do homem e do mundo por auto-contenção sacrificial da *Excessividade Caótica*, e compreendendo a *Repetição* e a *Poesia* como suas arrebatadoras manifestações num mundo e num homem feitos sua ocultação, interessa-nos especular, a propósito do pensamento de Eudoro de Sousa, a possibilidade por nós apenas entrevista nalgumas passagens dos seus ensaios e artigos, embora não afirmada explicitamente pelo pensador, de inclusão na *História* de súbitas e invulgares experiências não recusadas por antigos

saberes (Mitologia e Religião), antes com eles intimamente relacionadas como fundamento primeiro, cujo mais profundo sentido não pode ser apreendido diretamente pelo pensamento ordenador tomado como adequação intelectual e, deste modo, especular sobre a possibilidade (ou impossibilidade) de se conceber uma *História* aberta a este tipo de realidade, dúvida suscitada, por exemplo, quando Eudoro de Sousa indaga: “*não haverá outro modo de se contar a História?*”⁸⁶⁵

Nesta perspetiva enfatizamos o dilema suscitado, segundo entendemos, pela reflexão de Eudoro de Sousa sobre a *História*: ou a *História* se abre à consideração do sagrado originário, à maneira de uma *História* mito-religiosa e poético-simbólica, se a pretensão do historiador for a demanda da verdade para além do meramente humano, isto é, de um autêntico passado que não seja o presente projetado, ou estará fadada a paralisar-se numa única imagem que é a do homem-presente ou do presente humano circunscrito a operações intelectuais e incapaz de lidar com a referida experiência *sui generis* que irrompe no *Horizonte* da experiência e da consciência históricas, as transfigurando. Assim, o que pretendemos neste capítulo é especular acerca de uma conceção de *História* não desafeta à Mitologia e à Religião, isto é, aberta à noção de *Mistério* (por conseguinte, de *Repetição* e *Poesia*), mediante a hermenêutica da crítica de Eudoro de Sousa à *História*, quer nas suas principais obras, ou obras chamadas programáticas⁸⁶⁶, *Mitologia*, *História e Mito* e *Horizonte e Complementaridade*, quer em ensaios e artigos reunidos em *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* e em *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos*. Perseguiremos, portanto, até onde nos for possível, uma noção de *História* em que não sejam excludentes a dimensão temporal humana e a dimensão extra-temporal divina/sagrada própria dos mitos e das experiências religiosas, objetivo que pretendemos alcançar dando resposta convincente às duas indagações fundamentais acima mencionadas: 1) como sustentar a idéia da ocorrência da *sui generis* experiência na *História*, sendo a *História* a negação do que é experimentado na experiência de

⁸⁶⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “‘História’ e Poesia na Tradição”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 254.

⁸⁶⁶ Cf. Fernando Bastos. “Escatologia e Soteriologia no Paganismo Mito-Poiético e Onto-Teo-Lógico de Eudoro de Sousa”. In: Constança Marcondes César “et al” (2001). *Mito e Cultura*. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, p. 123.

Mistério, Repetição e Poesia? 2) que acontece à *História*-negação tomada de assalto pela *sui generis* experiência do triedro de nossa especulação?

Para a realização de nosso objetivo dividimos o capítulo em seções que abordam temas e problemas fundamentais discutidos por Eudoro de Sousa a respeito de sua crítica à *História*, sem a consideração dos quais ficariam insatisfatórias quaisquer tentativas de compreensão da relação crítica que o autor estudado estabelece entre *História* e Mito e, por conseguinte, da relação entre *Mistério, Repetição, Poesia* e *História*. Assim, serão abordados respectivamente:

- 1 – Introdução;
- 2 - Gênese do problema: A Tese da “*Não-Historicidade*” da Religião, da Filosofia e da Poesia;
- 3 - “*Humanização do Homem*”: Recusa e Abandono da Experiência do Sagrado;
- 4 – A *História*, Os Documentos e O Desespero do Historiador: Crítica à Ciência, ao Positivismo e à Alegorese;
- 5 – *Antiquíssimo, Outrora e Presença do Passado*: A Incomensurabilidade do Passado “*Não-Histórico*” e A Catábase Histórica;
- 6 – Revelação, Possessão e Êxtase: Anábase Meta-Histórica;
- 7 – *Trans-Historicidade* e O Princípio da *Complementaridade*;
- 8 - *História* e *Trans-Historicidade* no pensamento de Eudoro de Sousa.

2 – Gênese do Problema: A Descoberta da “*Não-Historicidade*” da Religião, da Poesia e da Filosofia

O problema que neste capítulo abordaremos, as relações que no pensamento de Eudoro de Sousa assumem a *História* e aquilo que lhe transcende e que é tomado pelo autor de *História e Mito* como o seu fundamento, o que ficará patente ao longo desta última parte da tese, é decorrente do processo de amadurecimento do trabalho de várias décadas realizado pelo pensador nas áreas da Filologia Clássica, da História da Religião

Grega antiga, da Mitologia e da Filosofia pré-socrática e clássica. É possível resgatar a gênese do referido problema e os diversos momentos de seu desenvolvimento procedendo a uma leitura atenta dos ensaios e artigos de Eudoro de Sousa, organizando-os numa cronologia de sua publicação. Todavia, não é nossa intenção fazer qualquer sorte de história do problema que nos ocupa, sobretudo porque o cerne do capítulo consiste precisamente numa crítica de Eudoro de Sousa à idéia de *História* como um ramo do conhecimento científico centrado na noção de sucessão e desenvolvimento temporal, cujo modo de compreensão é regido pela categoria da causalidade, indiferente às súbitas irrupções do que escapa às variações temporais e que aqui estamos identificando como *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*, o que fica expresso nos três capítulos que a este antecedem. Para o que mais de perto nos interessa quanto à gênese do problema da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa, inicialmente, será suficiente a referência ao seu ensaio “Dioniso em Creta”, onde o autor nos dá a ver de modo mais explícito a sua perplexidade diante de uma paradoxal constatação a que as suas investigações acerca da *História* da Religião Grega o conduzem: “a essência da religião grega é a sua não-historicidade”⁸⁶⁷. A referida perplexidade, atuando como uma espécie de assombro originário, se nos apresenta como a descoberta que pôs em marcha o perscrutar filosófico de Eudoro de Sousa acerca da *História*. Rastreemos e desenvolvamos este nosso ponto de partida, não perdendo de vista a equivalência apresentada na introdução, que alinha no pensamento de Eudoro de Sousa historicidade, processo histórico e *Horizonte* histórico, de cuja ambiência própria são consolidadas as noções de *História*, historiável e histórico.

O objetivo de Eudoro de Sousa em “Dioniso em Creta”, ao especular a respeito da procedência do culto que os vestígios arqueológicos acusam ter existido em Creta, é desenvolver a hipótese levantada por si da origem pré-helênica da Mitologia e da Religião Grega. Todavia, o intrincado caminho percorrido pelo autor no sentido da confirmação da hipótese o conduz para além do objetivo inicial, isto é, o encaminha à formulação do problema que o acompanhará, assim o entendemos, durante várias décadas até à publicação de *História e Mito*, e que está intimamente associado com a tese da não-historicidade da religião grega como a sua própria essência. Interpelar o quê, o porquê e o como da afirmação de Eudoro de Sousa quanto à não-historicidade da religião grega

⁸⁶⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 18.

constitui, assim, tarefa incontornável quando o objetivo da investigação neste segmento é apresentar em linhas gerais a gênese da idéia de *História* no pensamento de Eudoro de Sousa, acusando as suas limitações e deficiências referentes à compreensão do princípio originador da própria *História*. São, portanto, indagações imprescindíveis pelas quais se poderá mais adiante reconhecer elementos fundamentais para uma Filosofia da *História* em Eudoro de Sousa, que passaremos a perseguir, ainda que o pensador afirme não fazer Filosofia da *História*, senão Mitologia. Mais do que nos fragmentos arqueológicos que indiciam a Religião Grega na Antiguidade, embora estes também desempenhem papel de relevância imprescindível nas investigações de Eudoro de Sousa, é na análise dos mitos contados/cantados pelos poetas e relatados pelos mitógrafos, bem como numa reflexão sobre o que chama propriamente de Mitologia, que encontraremos o caminho pelo qual Eudoro de Sousa situa o problema relativo à *História*, que desempenhará papel fundamental no seu pensamento.

Em “Dioniso em Creta” Eudoro de Sousa toma como ponto de partida de sua reflexão as teses de Martin Persson Nilsson (1874-1967), nas quais o filólogo e mitógrafo sueco defende a tese da origem micênica da Religião Grega. Contudo, mais que apenas concordar na generalidade com a referida tese, Eudoro de Sousa vai além e suspeita da origem não grega da Religião Grega, isto é, levanta a hipótese de uma suposta origem pré-helênica oriental da Religião Grega⁸⁶⁸, motivo de escândalo para os adeptos das idealizadas originalidade, pureza e missão da Civilização Grega. Para o que nos ocupa neste capítulo, não interessa propriamente o acerto ou o equívoco da hipótese de Eudoro de Sousa, sempre muito bem sustentada em estudos acerca da Antiguidade clássica de grande atualidade para a época em que escreveu, senão aquilo que a suspeita sugere, a saber: que a Religião Grega testemunhada na polifonia fragmentada de textos poéticos e de diversos monumentos arqueológicos em estado de maior ou menor ruína, talvez apenas represente um momento, porventura o ápice, de um processo pelo qual uma experiência

⁸⁶⁸ Para Eudoro de Sousa, a civilização de Creta no II milênio a.C representaria o clímax mediterrâneo de uma cultura calcolítica, cuja origem remonta à Mesopotâmia pré-semítica e pré-sumeriana. Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, p. 24: “no II milénio a.C, a civilização de Creta representaria o clímax mediterrâneo de uma cultura calcolítica que tivera início no Oriente e na época de Halâf, achando-se originalmente relacionada com a Mesopotâmia pré-semítica, e mesmo pré-sumeriana; em seu ápice, a cultura minóica constituiria a última fase de um desenvolvimento autónomo, porque, como insular, permanecera menos sujeita a tendências contrárias e influências contraditórias, quais foram as dos Sumerianos e Semitas, no Oriente, e dos Indo-Europeus, na Península Balcânica”.

do sagrado anteriormente tomada como imune a transformações temporais, bem como preservada da tendência humana de atribuição de nomes ou de sua “*hominização*”, a partir de certo momento da Antiguidade Grega passa a ser historiável, isto é, a estar necessariamente associada e subordinada, em sua manifestação, ou antes, na significação desta sua manifestação para quem intente pensá-la e dizê-la, à passagem do tempo e às suas representações e medições a ela atribuídas desde um ponto de vista externo à sua vivência direta. A este processo Eudoro de Sousa chama “*autêntico progresso na ‘humanização’ do homem*”⁸⁶⁹, pois que indica que o imponderável da experiência extático-religiosa ancestral, primeiramente apenas agida ou dançada no drama ritual, aos poucos foi cedendo ao avanço de seu domínio pelo homem, o seu pensamento, as suas representações, a sua consciência vigilante, o seu dizer nomeador e, por isto, domesticador.

Afirmar que em determinado momento a experiência religiosa primitivamente inominável passa a ser historiável denuncia, em conformidade com o sentido de “historiável” já apresentado na introdução deste capítulo, a tentativa de sua assimilação por um processo de logificação da consciência religiosa sustentada por supostos indícios que também supostamente testemunhariam a sua ocorrência. Por logificação da consciência religiosa Eudoro de Sousa designa a objetivação da reflexão filosófica sobre o fenômeno religioso, isto é, o entendimento da razão discursiva acerca daquilo que no referido fenômeno ela julga poder captar. Mas também a tentativa de objetivação do que não capta, nem pode captar, em todo o seu esplendor, habitualmente reduzindo-o depreciativamente a fantasia ou delírio sem importância para o conhecimento que se estrutura a partir da Razão perscrutadora. Exemplo inaugural e fundamental desta assimilação na tradição greco-latina, sem que por isto logre, segundo Eudoro de Sousa, a sua plena realização, motivo que corrobora a justificação da sua tese da não-historicidade da Religião Grega (e da experiência religiosa transcultural e transtemporal), é a aparição do sacrifício dos Pelasgos na *História*, de Heródoto, referido de modo acidental, permanecendo, todavia, apenas como pré-história da *História* Grega. É neste sentido que, para Eudoro de Sousa, de certo modo espelhando o caráter da fonte primeira da tradição historiográfica do Ocidente, os métodos empregues pelas escolas histórico-filológica e

⁸⁶⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2004) “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 21.

histórico-etnológica (mais tarde Eudoro de Sousa vai generalizar a todo método histórico) para o resgate das antiguidades de uma presumida *História* da Religião Grega, embora não esvaziados de seu valor, limitam-se, no extremo e superficialmente, ao que é substrato do que se possa chamar de *História*. Isto é: não alcançam o âmago daquilo a que é atribuído o nome de “pré-história” e que é própria e autenticamente o religioso na experiência dos povos aurorais que antecederam os povos históricos. Ou, se o alcançam, como no caso dos Pelasgos mencionados por Heródoto, é para deixá-lo, à maneira de nebulosa, fora da *História* com o nome de “pré-história”, jamais nos conduzindo ao *Antiquíssimo*, que já vimos presidir a noção de “pré”, não em sentido cronológico, mas de subjacente (“pré-história”, “pré-consciente”, “pré-liminar”), parando a nossa “descida” ou “ascensão” à beira do *Horizonte*, mas sempre do lado de aquém.

Conforme Eudoro de Sousa, na tentativa de encontrar as origens da Religião Grega, nenhuma das duas escolas referidas foi capaz de oferecer uma *razão histórica* à caótica eventualidade testemunhada em documentos literários e em monumentos arqueológicos, precisamente porque esta suposta *razão histórica*, como o nome já o indica, e sendo idêntica à própria Ciência da *História*, é uma razão que se limita ao que é historiável, nada dizendo por incapacidade intrínseca a respeito do que excede o *Horizonte* historiável. Mas a incapacidade verificada nos métodos das duas escolas referidas revela outro problema, porventura insolúvel, e ainda anterior aos malogrados intentos do que Eudoro de Sousa reputa como reconhecidos esforços e reais talentos dos historiadores da Religião Grega: o silêncio dos documentos considerados históricos. Isto demonstra que a autêntica experiência religiosa não se submete completamente à órbita do logos que anima o discurso filosófico e histórico-historiográfico. Para além de considerar a oralidade como meio de transmissão dos mais antigos gêneros na tradição literária, o que impossibilita ao pesquisador alcançar e recuperar diretamente quer o conteúdo, quer a forma do que era transmitido por esta oralidade, uma vez tendo desaparecido os sujeitos ou as coletividades que falavam e/ou cantavam mediante esta oralidade sem deixar qualquer indício direto do que seria o seu dizer, Eudoro de Sousa também reconhece existir, referentemente aos registros escritos da Antiguidade até ao fim do paganismo greco-latino, apenas uma ínfima parte do que aí se escreveu e se publicou. Se neste último caso, o das fontes escritas, ainda pode animar o ímpeto do historiador a presença indiciária de fragmentos que de algum modo testemunham o que é considerado

irrecuperável no caso da exclusividade da oralidade, outros e tanto mais profundos são os problemas que convertem o discurso do historiador em balbuciar intermitente, especialmente no campo da experiência religiosa dos povos que a Ciência da *História* habitualmente chama de “pré-históricos”. Isto porque, para Eudoro de Sousa, comumente as Histórias das Religiões⁸⁷⁰ que estudam a Antiguidade Grega, inspiradas pelo positivismo, se limitam à tentativa de descrever a linha cronológica do desenvolvimento da Mitologia e dos rituais dedicados às divindades gregas, convictos, assim o entende Eudoro de Sousa, “*de que a cronologia das ‘fontes’ nos fornece o único alicerce, firme e inabalável, de uma construção prestigiada de plena validade científica*”⁸⁷¹. Mas se algum grau de certeza nos pode advir quanto à datação da redação final de um texto dedicado a uma divindade, pondera Eudoro de Sousa, impera a incerteza no que respeita à cronologia do seu conteúdo, e isto põe o problema de quantos e quais são os elos perdidos para a atenção desperta do historiador, elos que remeteriam a sua investigação para além do *Horizonte* da temporalidade, que é o limite até onde alcançam os seus passos, especialmente porque, a propósito de um fato religioso testemunhado por texto literário ou por monumento arqueológico da Antiguidade, Eudoro de Sousa considera alta a probabilidade de o fato em questão “*ser tanto mais antigo quanto mais se afasta daqueles padrões de conduta, individual ou social, que foram surgindo e se desenvolveram ao longo do conhecido processo do que, no mundo antigo, é efetivamente historiável*”⁸⁷². Aqui já se revela uma incongruência que acompanhará o pensamento de Eudoro de Sousa até à sua derradeira obra publicada. Por um lado, o historiável, isto é, aquilo que pode ser alcançado pelo discurso humano, ou quiçá aquilo que é projetado por este mesmo discurso; por outro, o que é mais antigo do que a Antiguidade do historiável, vale dizer, o que, por a exceder, já não é historiável.

Para Eudoro de Sousa, a referida incongruência pode ser constatada quer no caso da aparição dos sacrifícios dos Pelasgos no ordenador discurso de Heródoto, que, como

⁸⁷⁰ Atente-se para o modo como Eudoro de Sousa compreende, de um modo geral, o significado de *História* das Religiões: para o pensador, (...) “*o que, na maioria dos casos, se propõe como ‘história das religiões’ não passa, em realidade, da história de um setor especial da filosofia, queremos dizer, do conceptualizado e conceptualizável pensamento dos povos, acerca dos deuses e dos homens e de suas relações recíprocas*”. Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 93.

⁸⁷¹ *Idem*, p. 22.

⁸⁷² *Idem*, p. 21.

afirmamos há pouco, o alude, mas apenas como pré-história dos Gregos, isto é, simultânea e contraditoriamente assimilando-o e segregando-o; quer no caso da chamada “reforma homérica”. Geralmente entendida pelos historiadores como uma crise na consciência religiosa testemunhada por poetas Gregos e que estaria na origem do que viria a ser a Grécia histórica, Eudoro de Sousa, todavia, faz uma ressalva neste sentido, considerando que a reação dos poetas jônicos a esta denominada crise foi algo originado e não a origem de algo, e que, portanto, igualmente, a crise foi uma resposta posterior a algo que lhe antecedeu e que teria provocado a resposta como crise. Historicamente verificada na reação que gerou nos poetas, embora não a origem que provocou a reação, a chamada “reforma homérica” consistiu, assim a compreende Eudoro de Sousa, numa metamorfose espiritual que, alterando a existência dos deuses, ou da autêntica experiência religiosa ancestral, produziu a Helenidade histórica.

Repare-se que Eudoro de Sousa diz ter sido alterada, mas não suprimida a presença dos deuses com a “reforma homérica”. A emergência da Filosofia, concomitante ao aparecimento da historicidade da Grécia, segundo Eudoro de Sousa, com a sua discursividade lógica e categorial, se esforçou em “*desdizer as autênticas expressões de religiosidade*”⁸⁷³, irreduzíveis aos esquemas formais do pensamento racional, seja deixando-as de fora do seu perscrutar acerca da existência do homem e do mundo, seja, quando não as exclui de todo, mantendo-as cativas de suas categorias e das regras do seu procedimento discursivo. O mesmo ocorre no caso da *História*, que, ou as exclui ou as corrompe quando mantidas no discurso retroativo dos historiadores, o que demonstra que *História* e Filosofia convergem entre si na aceção comum às duas, isto é, como objetivação de um entendimento racional incapaz de captar o que excede a sua racionalidade, excedência em que se situa a autenticidade da experiência religiosa. Neste sentido, a conclusão de Eudoro de Sousa em “Dioniso em Creta” é que, fazendo a sua aparição na *História*, embora alterada naquilo que não foi a sua realidade própria enquanto esteve em vigor, não será na *História* ou através da consciência histórica que a autêntica experiência religiosa dos povos aurorais se nos mostrará em sua verdade. E que, portanto, restará impossível investigar os mitos primordiais (“pré-históricos”, numa denominação a partir do discurso histórico) da Hélada na mitologia da Grécia histórica,

⁸⁷³ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, p. 142.

como no caso concreto da investigação de Eudoro de Sousa no artigo que temos tratado, isto é, do deus Dioniso em Creta, entendimento que confirmaria a sua hipótese da origem pré-helênica (não-histórica) da religião grega (histórica). A consequência desta constatação torna-se ainda mais penetrante no sentido da estruturação do pensamento de Eudoro de Sousa, quando o pensador daí reconhece ser o método ou caminho histórico incapaz de solucionar o problema da *Origem*, qualquer que seja o campo em que se demande a sua presença e natureza constitutiva, isto é, não apenas quando a atenção recai sobre a *Origem* da Religião Grega, mas igualmente em outros casos, como o serão o da *Poesia* e da *Filosofia*, que veremos a seguir, o que faz correr em direções opostas *Origem* e *História*. Decorrencia da verificação desta separação e distanciamento entre *Origem* e *História*, Eudoro de Sousa formula o princípio fundamental que mais tarde presidirá a sua reflexão em *História e Mito*, obra em que o pensador mais demorada e profundamente pensa a *História*: a *Origem* de tudo o que é originado, e, portanto, de tudo que está no *Horizonte* histórico, não é, ela própria, histórica. Eis o que se torna patente na “descoberta” de Eudoro de Sousa, segundo a qual “a essência da religião grega é a sua não-historicidade”⁸⁷⁴.

Identificada a primeira aparição do problema da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa, em que o pensador constata a incapacidade de o caminho histórico aceder àquilo que os genéricos títulos ostentados pela historiografia propõem, isto é, e no caso das *Histórias da Religião*, a autêntica e primitiva⁸⁷⁵ experiência religiosa, voltaremos a encontrá-lo na crítica de Eudoro de Sousa dispersa em artigos sobre a *História da Literatura Grega* e nas habituais tentativas de se historiar o surgimento do pensar filosófico na Grécia Antiga, também discutidas nalguns artigos de Eudoro de Sousa, mas que ganha a sua forma mais elaborada no ensaio *Horizonte e Complementaridade*. Em ambos os casos, prolongando a incongruência daquilo que para Eudoro de Sousa se apresenta como o invencível óbice que separa, por um lado, as chamadas *Histórias da Religião Grega Antiga*, e, por outro, a inefável e autêntica experiência religiosa dos

⁸⁷⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2004) “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (Introdução de António Telmo), Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 18.

⁸⁷⁵ No sentido de primeira.

Gregos antigos⁸⁷⁶, o que está em causa é a limitação da compreensão lógico-discursiva objetivada na *História* como saber do historiável, quando pretende desvendar por seus métodos próprios, quer a manifestação primária do que veio a ser chamado mais tarde, respetivamente, de Filosofia e de *Poesia*⁸⁷⁷, quer, sobretudo, quando procuram conferir significado à natureza constitutiva daquilo que designam por *Origem* histórica da Filosofia e da Literatura. E para Eudoro de Sousa, pelo que ficou dito nos parágrafos que a este precederam, tal pretensão acusa um vício de princípio, pois que a real *Origem*, situada além do *Horizonte* histórico, e não compreendida como “início”, jamais pode ser absorvida por uma mirada histórica e, portanto, de modo algum pode ser admitida como historiável, senão se o seu sentido for transmutado em algo que não lhe corresponda. Para ambos os casos, Filosofia e Literatura, Eudoro de Sousa reconhece estar na noção de “*transição historiável*”⁸⁷⁸, em oposição ao originário “antes” que não passou e não passa, a deficiência fundamental que torna patente, também para estes campos, aquilo que afirma a propósito de sua crítica à *História* da Religião Grega, isto é, impossibilidade de se escrever uma *História* da Filosofia e da Literatura, bem como, por conseguinte, a necessidade de abortar todos os ensaios de uma historiografia científica nestes domínios⁸⁷⁹.

Três são os principais artigos de Eudoro de Sousa onde se verifica a gesta da formulação do problema da *História* relacionado com a *Poesia*, ou antes, com a configuração moderna atribuída à antiga realidade poética com o nome de Literatura: “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”⁸⁸⁰, “Filologia e Literatismo (Crítica

⁸⁷⁶ Considerando que entramos na reflexão da tese da *complementaridade* no pensamento de Eudoro de Sousa, aqui já poderíamos chamar a discordância de incongruência entre o aquém-*Horizonte* histórico e o além-*Horizonte* meta-histórico.

⁸⁷⁷ Sobre uma preliminar relação entre *História* e *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa, lembremos o que já foi afirmado anteriormente: à posterior reunião dos textos ou fragmentos de textos considerados poéticos pela razão discricionária (que é quem procede à reunião) e, como tais, tomados como manifestação literária, é atribuído o rótulo Literatura, a que será em seguida acrescido a palavra *História*.

⁸⁷⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 70.

⁸⁷⁹ Comentando criticamente os métodos comparativos de filólogos e historiadores da religião grega antiga, afirma Eudoro de Sousa: “*Dir-se-ia, por conseguinte, que, no domínio da religião, teriam necessariamente de abortar todos os ensaios de uma historiografia científica*”. Cf. Eudoro de Sousa (2004) “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (Introdução de António Telmo), Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 17.

⁸⁸⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2000). *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 67-95.

e Sistema)”⁸⁸¹ e “ ‘História’ e ‘Poesia’ na Tradição”⁸⁸². Na discussão realizada nestes artigos, Eudoro de Sousa reconhece que as Histórias da Literatura Grega, assim como as críticas literárias da *Poesia* Grega, ao perscrutarem as Origens do fenômeno poético na Grécia Antiga, o fazem, invariavelmente, procurando explicitar, por um recurso alegórico e que transpõe a contemporaneidade do historiador ao passado examinado, noções supostamente implícitas nos mitos relatados por poetas, com a expectativa ou presumida convicção de assim compreendê-los e solucionarem o problema da Mitologia associado à *Poesia*. “Pré-logismo” é, neste caso, conforme Eudoro de Sousa, a solução oferecida pela *História* da Literatura Grega à presença dos mitos na *Poesia* dos Gregos antigos. Por “pré-logismo” Eudoro de Sousa compreende a depreciativa atribuição, desde o ponto de vista da mentalidade do “civilizado”, a atos psicológicos e gnoseológicos de povos por esta mentalidade considerados “selvagens”. Mediante este tipo de hermenêutica da crítica e da *História* dita da Literatura Grega, na tentativa de explicação dos fenômenos da vida natural e dos acontecimentos da existência humana individual e social muito distante da consciência religiosa do “civilizado”, se atribui a origem das representações religiosas do “primitivo” sob a forma de mitos a uma hipertrofia da imaginação ou a uma absoluta ausência de lógica ordenadora da realidade. Ou de modo mais radical: tomam os mitos como representação, não, todavia, como presentificação da divindade por eles referidos.

São, portanto, apenas as conotações lógicas das divindades expressas nos mitos cantados pelos poetas Gregos antigos e creditadas por quem simbólica e ritualmente as celebrava, o foco da atenção dos chamados historiadores da Literatura Grega, bem como da crítica literária. Para além de acusar o equívoco da moderna expressão “Literatura” atribuída à Antiguidade Grega ou Latina⁸⁸³, isto é, ao que seria a “realidade do

⁸⁸¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Filologia e Literatismo”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 97-99.

⁸⁸² Cf. Eudoro de Sousa (2000). “ ‘História’ e ‘Poesia’ na Tradição”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 253-255.

⁸⁸³ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Filologia e Literatismo”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 97: “A literatura é produto cultural moderno. Assim, na Antiguidade, não houve literatura. Não há ‘Literatura Antiga’, a não ser que a palavra ‘literatura’ comodamente designe um conjunto de escritos, circunstancialmente qualificado, e, então, seja quase

literário”⁸⁸⁴ ou àquilo que seria a característica distintiva de um texto poético, qualificado posteriormente de literário, para Eudoro de Sousa nunca nem a *História* da Literatura, nem a crítica literária, ambas referentes à Antiguidade Grega, se tornariam uma real demanda efetivamente interessada pela essência da consciência religiosa manifesta nos mitos poeticamente relatados. O motivo desta incapacidade congênita de ambas, conforme Eudoro de Sousa, está na tentativa que as anima de apenas demonstrar uma linha de progressiva transformação temporal do sentido das religiões, que supostamente se desenrolaria da Antiguidade até a modernidade de quem a executa, transladando autênticas expressões da consciência humana, imutáveis ou apenas mutáveis no sentido de *variações do mesmo*, como discutido na primeira aceção de *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, para o interior de um sistema pelo qual se qualifica de literárias estas expressões, sem, todavia, aceder ao seu conteúdo noético⁸⁸⁵. E este sistema é aquele que, estruturado por categorias formuladas pelo homem dito “civilizado” e “culto”, concebe a mentalidade que diferentemente articula os sentidos do real – não por categorias atribuídas a coisas consideradas alegoricamente, mas através de símbolos – como pré-lógica, no sentido de ilógica e de obscura anterioridade progressivamente superada pela iluminada discursividade lógica. Todavia, Eudoro de Sousa entende que, assim como a Religião expressa nos mitos, também a *Poesia* é, e assim sustentamos no capítulo anterior, inesgotável ou inexaurível pela interpretação discursiva. De modo que, referentemente à primeira manifestação da *Poesia* Grega de que se tem registro escrito, e de onde partem invariavelmente as *Histórias* da Literatura Grega, afirma Eudoro de Sousa que o “‘*outrora*’ ante-homérico, distingue-se do ‘*agora*’ homérico e pós-homérico, como se distingue a noite do dia, e o sono, da vigília”⁸⁸⁶, atentando nesta assertiva para o fracasso de qualquer *História* da Literatura que pretenda afirmar a real *Origem* da *Poesia* pela

sinónimo de ‘bibliografia’ – ou que pretenda significar a comunidade dos géneros denominados literários, permanecendo, neste caso, o seu conceito, inerte dentro de um círculo vicioso”.

⁸⁸⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Filologia e Literatismo”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 97.

⁸⁸⁵ Publicado originalmente em 1948, o artigo “Filologia e Literatismo (Crítica e Sistema)” expõe o entendimento de Eudoro de Sousa, segundo o qual “*Só à filologia, entendida como ciência, compete desocultar os conceitos e revelar as ideias, viventes nas mais belas e sublimes expressões verbais da consciência humana*”, perspectiva abandonada ou relativizada pelo pensador na fase da publicação dos seus dois derradeiros ensaios, *Mitologia e História e Mito*. *Idem*, p. 98.

⁸⁸⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 75.

passagem do *mithos* ao *logos* mediante uma “*transição historiável*” em que aquele é assimilado e superado por este.

Se o problema da “*transição historiável*” sobressai na reflexão de Eudoro de Sousa a respeito das presumidas *História* da Religião Grega e *História* da Literatura Grega como caminho que não evidencia, antes, oculta a essência do que é originário, apartando *Origem* e *História* e assim inviabilizando o acesso ao originário pelos originados métodos da Ciência da *História*, será na crítica à *História* da Filosofia que encontrará o seu ponto culminante, em cujo desenvolvimento em torno das relações entre *mithos* e *logos*, Eudoro de Sousa consolida a perspectiva que sustentará o seu pensamento em *História e Mito*. Para o caso do problema sobre o que Eudoro de Sousa reputa equívoco de uma tradição de 24 séculos de doxografia, o de uma presumida “*transição historiável*” que fez do Mito e da Mitologia o incontestável e inerte passado histórico da emergência do *logos* e da Filosofia no que é considerado o célebre “*milagre grego*”, os artigos a se destacar são: “Mitologia e Ritual”⁸⁸⁷; “Orfeu e Os Comentadores de Platão”⁸⁸⁸; “A Água de Tales e A Estige de Homero”⁸⁸⁹; “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”⁸⁹⁰; também o problema é discutido demoradamente no ensaio *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*⁸⁹¹, quando Eudoro de Sousa pensa o *Horizonte* como *Mistério*, cujas cifras que se apresentam em relação de *complementariedade* na Antiguidade Grega são o mito e a metafísica.

⁸⁸⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 93-117.

⁸⁸⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu e Os Comentadores de Platão”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaio*s Dispersos (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 105-109.

⁸⁸⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “A Água de Tales e A Estige de Homero”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaio*s Dispersos (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 125-127.

⁸⁹⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito de Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaio*s Dispersos (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp.129-141.

⁸⁹¹ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1975.

Para Eudoro de Sousa, conforme os historiadores da Filosofia, a suposta transição histórica e historiável do *mythos* ao *logos*, em que aquele teria sido assimilado, domado e esclarecido por este, foi o caminho necessário pelo qual transitou a Filosofia no seu início. Teria sido Aristóteles, na *Metafísica*, o responsável pela tese da passagem do *mythos* ao *logos* como início histórico do pensar filosófico, reproduzida desde então por seus comentadores e em todos os compêndios ou tratados de Filosofia Antiga. Não obstante o Estagirita equiparar nalgumas passagens da referida obra, considerada a primeira *História* da Filosofia que se tem notícia, o filómito e o filósofo, no que respeita à comum admiração ante o ser tal qual é (Homero, Hesíodo, Orfeu, Ferécides, Acusilau, Parménides e Empédocles), todavia, para Eudoro de Sousa, Aristóteles ressalta preferencialmente na filomítia o aspeto de pré-história da Filosofia⁸⁹². E já fizemos notar pelos casos das malogradas tentativas de se historiar a Religião e a *Poesia* da Antiguidade Grega, no sentido do que Eudoro de Sousa entende ser a sua autêntica experiência, e que também é patente para o caso da Filosofia, como se verá, que a simultânea e contraditória assimilação e segregação na *História* do que ainda não era (e nem pode ser) histórico, nem historiável, atribuindo-lhe o sentido de uma pálida sombra como apenas um preliminar da *História* que veio a ser, é expediente próprio da exegese alegórica, segundo a crítica de Eudoro de Sousa, o mais frequente ou o único método de interpretação dos poetas pelos filósofos, e que consiste numa abstração intelectual de um Mito cantado poeticamente ou dançado ritualmente, esvaziando-o do seu sentido próprio, enquanto verdade e prática viva para quem o desempenhava, para convertê-lo em algo que justifique o presumido acerto do filósofo que o toma sob a sua investigação alegórica.

Neste sentido, Eudoro de Sousa chama a atenção para o fato de Tales ser o primeiro nome da primeira página do primeiro historiador da filosofia⁸⁹³. E o faz não para destacar simplesmente uma informação por demais conhecida em 24 séculos de doxografia acerca da mencionada obra de Aristóteles, senão para acusar três problemas

⁸⁹² Para Eudoro de Sousa, foi Aristóteles (...) “quem autorizou a primeira investigação de um pré-início do pensamento filosófico, ou de uma pré-história da filosofia, nas poéticas e prosaicas teogonias de Orfeu, Ferécides, Epiménides e Acusilau”. Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 132.

⁸⁹³ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “A Água de Tales e a Estige de Homero”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 125.

que são decisivos para a nossa consideração: o primeiro, diz respeito ao real sentido da água como princípio fundamental do pensamento de Tales; o segundo, discute as consequências da confusão entre início e *Origem* a propósito das Histórias da Filosofia; o terceiro, torna patente o modo de a exegese alegórica que preside o historiar da Filosofia se apropriar do motivo de seu perscrutar para iluminar o agora do pensador que dela se vale.

Com efeito, para Eudoro de Sousa, Aristóteles teria denunciado em Tales o início do filosofar, mas o teria feito tomando o Milésio apenas como físico, para quem a água é o princípio de tudo quanto existe, sentença que foi confirmada por todos os doxógrafos que se seguiram ao Estagirita. Vimos no segmento sobre a *Origem* como cifra do *Mistério*, no primeiro capítulo, que para Eudoro de Sousa, Tales não teria confundido a água mítica dos poetas com a água elemento natural dos primeiros pensadores naturalistas ou físicos, considerando-a, antes, um indiferenciado princípio, de cuja reflexão a seu respeito teria sido dado o primeiro passo da especulação filosófica, isto é, *pensar que ‘todas as coisas, em uma só’ é ‘uma coisa, sem limites’*”⁸⁹⁴. Esta potência originária, indeterminada e sem limites, estaria mais para a água estígia de Homero, do que, desde um ponto de vista físico, para o elemento natural que sustentaria a terra, mas que, por sua vez, careceria de algo para lhe sustentar. Como consequência, Eudoro de Sousa entende que, contrariando a tese de Aristóteles, não pode haver lugar em que se fixe a *Origem* da Filosofia como disciplina autônoma e autárquica, se colocarmos Tales como o primeiro filósofo, pelo motivo de aquele a quem é atribuído a distinção de iniciar o pensamento filosófico nunca ter deixado de ser um filómito, como filómitos também permaneceram diversos outros filósofos da Antiguidade chamados de pré-socráticos. E, por conseguinte, relacionado com a consequência anterior e ainda mais grave do que aquela, que o nascimento da Filosofia não pode simplesmente ser considerado, desde um suposto ponto de vista histórico, como uma “*transição historiável*” que operou a irrevogável passagem do *mythos* ao *logos*, com prejuízo do primeiro, por força da subliminar presença na especulação filosófica do *Mistério* expresso nos Mitos referidos pelos poetas.

⁸⁹⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 59.

De não ser a água física ou elementar o princípio pensado por Tales, mas aquela mesma *Origem*, indeterminada, sem limites e genesíaca, e diríamos nós sem perder de vista o que afirmamos acerca do *Horizonte* também como cifra do *Mistério*, a lembrar, indeterminado e originário princípio situado além-*Horizonte* da comum experiência, segue-se que *Origem* e início se nos apresentam como realidades distintas e a sua distinção acusa os limites até onde a operosidade da *História* pode alcançar, assim como denuncia o vício de princípio que caracteriza a generalidade das Histórias da Filosofia. Com efeito, para Eudoro de Sousa *Origem* e início não sendo palavras perfeitamente sinônimas, não designam realidades equivalentes⁸⁹⁵. Como atrás ficou dito, início se diz a propósito do arranque de um processo regido pelo encadeamento necessário de antecedentes e subseqüentes, arranque fixo no momento de sua ocorrência e que deixa de estar presente com o avançar do processo, não permanecendo neste processo senão como uma referência vaga e longínqua daquilo mesmo que parece ser, isto é, “início”. E início, considerando-se o anelo de quem o evidenciou em fazer a sua atualidade descender diretamente deste início estimado como a sua própria Antiguidade, o que para Eudoro de Sousa revela mais a via inversa, embora inconfessável ou sequer admitida pelos historiadores, isto é, de que a estimada Antiguidade não é senão decorrência da atualidade do historiador que a estima. *Origem*, por sua vez, considerando-se qualquer processo com a sua constitutiva noção de temporalidade, não se confunde, nem se limita a um início, antes, preside “tanto ao meio e ao término quanto ao início”⁸⁹⁶ deste processo, constituindo uma presença que não passa com a passagem do tempo⁸⁹⁷. Neste sentido, o que Eudoro de Sousa chama de *Origem*, em franca oposição a “início”, “não é um pré-liminar – é um sub-liminar; não é um pré-histórico – é um sub-histórico; não é um pré-consciente – é um sub-consciente”⁸⁹⁸. Assim, em hipótese nenhuma a *Origem* pode ser tomada na simples aceção do que antecedeu a vigência de uma atualidade, mantendo-se

⁸⁹⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 65; cf. também: *idem*, p. 71.

⁸⁹⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 102.

⁸⁹⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 66.

⁸⁹⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu e Os Comentadores de Platão”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaio*s Dispersos (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 108.

presente nesta mesma atualidade como um “pré” (como na expressão “pré-história”), o que mais evidencia, não a sua presença, mas a sua ausência.

Todavia, é a equivalência equívoca entre *Origem* e “início” o que Eudoro de Sousa aponta na primeira *História* da Filosofia, primeiramente elaborada por Aristóteles e imitada pelos subsequentes historiadores do pensar filosófico. Não é propriamente a *Origem* da Filosofia, senão o seu início a meta demandada pelo historiador a começar por Aristóteles, que, ao tentar fazer crer que a Filosofia teria passado uma única vez pelo caminho do Mito em sua *Origem*, ou mais precisamente em seu início histórico, estabelecendo uma ponte de trânsito historiável entre o *mythos* e o *logos* pelo qual a Mitologia seria concebida como o passado da Filosofia, não teria feito senão uma transposição de suas próprias doutrinas, como é o caso da causalidade, com ênfase na causalidade material, para uma tradição remota expressa na água como princípio originário no pensamento do filómito Tales, justificando-as e confirmando-as. O expediente acusado no historiar da Filosofia de Aristóteles demonstra, assim o acusa Eudoro de Sousa, o caráter de toda *História* da Filosofia: “Pois, de certo modo, a história da filosofia nunca foi senão a história de um conceito de filosofia; a busca através dos tempos, de um intemporal princípio do humano filosofar. Assim os Antigos escreveram a história, assim a escrevem os Modernos: comparando o passado com o presente – a filosofia que foi com a filosofia que é –, e que é tal como se crê que ela seja em todos os tempos que passaram desde a origem”⁸⁹⁹. Nesta imprecisão consiste, conforme Eudoro de Sousa, a fundamental consequência da confusão entre início e *Origem* a propósito das Histórias da Filosofia, revelando, pois, a incapacidade, já acusada no que concerne à Religião e à *Poesia*, de a *História* alcançar por seus próprios passos a verdade que se propõe perseguir, encontrar e anunciar em sua investigação e em seus tratados. De modo que uma *História* assim concebida, isto é, como uma narração que pretende contar os passos do humano filosofar concatenados pelo princípio de causalidade a partir da suposta descoberta de seu início equivocadamente tomado como *Origem* e que não é senão a

⁸⁹⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “A Água de Tales e a Estige de Homero”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 126.

transposição de uma atualidade em sua suposta antiguidade, não tem força suficiente para aceder ao que do Antigo é inefável e que jamais passou e passará a Moderno⁹⁰⁰.

Uma apreciação intelectual visando de modo lógico assimilar, esclarecer, iluminar, depurar a “*noite e o abismo da religião e da superstição*”⁹⁰¹ é, propriamente, o que resulta dos esforços dos historiadores, tendo o discurso de Aristóteles como o primeiro a fazê-lo e, por isto, tomado como o garante de seu acerto, habitualmente considerado irrefutável pelo recurso ao argumento da autoridade. Mas, para Eudoro de Sousa, tanto a confusão em torno do sentido da água como princípio no pensamento de Tales, que faz compreender a água elementar em lugar que seria propriamente da *arché* do filosofar do Milésio, quanto o engano que, ainda segundo Eudoro de Sousa, constitui um vício de origem no pensamento dos historiadores da Filosofia, isto é, tornar equivalentes as noções de “início” e *Origem*, encobrem o que deveria ser reputado como a originalidade que presidiu o chamado “*milagre grego*”, resultando no aparecimento da Filosofia entre os Gregos antigos, mas que não por uma vez o ter feito em seu presumido início histórico, deixou de presidir o ímpeto filosófico toda e cada vez que ele irrompe na perplexidade de um pensador. Esta originalidade não é – definitivamente Eudoro de Sousa descarta esta hipótese consolidada pela tradição como auto evidente – a da passagem histórica do *mythos* ao *logos*, já que a exegese alegórica patente nos historiadores da Filosofia procede de modo a equivaler mitologemas e filosofemas, na razão de cada divindade ou símbolo presente nos mitos, corresponder direta e perfeitamente traduzidos numa tábua de extrínsecas correspondências⁹⁰², a idéias e conceitos do pensamento lógico-discursivo, como no caso do *Horizonte* mítico e do *Horizonte* geográfico⁹⁰³. Para Eudoro de Sousa, por força desta equiparação que não permite margem para

⁹⁰⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu e Os Comentadores de Platão”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 129.

⁹⁰¹ *Idem*, p. 108.

⁹⁰² Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 67.

⁹⁰³ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 14: “Ora, se a única resposta que obviamente se impõe é a efetividade histórica da substituição, já não havendo na terra lugar em que a mesma terra acaba, contíguo a qualquer lugar em que o céu começa, também não é fácil recusar-nos à mal esclarecida certeza de que o horizonte mítico não provém do mesmo nível de consciência, que deu origem ao horizonte geográfico e, por conseguinte, que de um para outro não vai só a distância que separa o erro da verdade”.

ambiguidades, nunca a Filosofia se nos revelaria no trânsito do *mythos* ao *logos*, como um suposto estágio necessário da evolução do pensamento humano, em que o erro está no lado daquele e a verdade no lado deste, abordagem própria do que a partir do século XIX passou a ser chamado de positivismo científico. Bem como a referida originalidade da Filosofia não pode estar exclusivamente localizada, como o querem os historiadores, no início da *História*, seja porque a *Origem*, como ficou assente, tanto preside o fim, quanto o começo e o meio de qualquer processo, não se limitando, portanto, ao início da *História* da Filosofia, seja porque estando em Tales o início do filosofar humano, para a generalidade dos historiadores e numa perspetiva cronológica, não nos poderíamos esquivar do problema que faz emergir dos fragmentos do considerado primeiro filósofo, a figura do filómito pensador do indiferenciado princípio expresso no “*todas as coisas, em uma só*”, bem como na “*coisa sem limites*”, que para Eudoro de Sousa corresponderia ao sentido da Água primordial em Tales, e que irrompe toda vez que o autêntico pendor filosófico arrebatava o pensar acerca dos fundamentos de tudo o que há, levando a Filosofia a recomeçar constantemente, não num momento inicial localizável na horizontalidade da cronologia histórica, mas na verticalidade fenomenológica da consciência⁹⁰⁴.

Aqui alcançamos o terceiro ponto decorrente do fato de Tales ser mencionado como o primeiro nome da primeira página do primeiro historiador da filosofia⁹⁰⁵: a exposição do procedimento pelo qual, para Eudoro de Sousa, habitualmente os historiadores da Filosofia fazem da *História* da Filosofia Antiga uma *História* antiga da Filosofia moderna ou justificativa para as doutrinas próprias de quem pretende construir uma *História* da Filosofia, patenteando o modo de a exegese alegórica que preside o historiar da Filosofia se apropriar do motivo de seu perscrutar, como no caso da Água primordial de Tales conforme tratado na *Metafísica* de Aristóteles. Neste sentido,

⁹⁰⁴ Discordando da concepção segundo a qual a referência aos sacrifícios dos Pelasgos no discurso de Heródoto não constitui “*um nada mais do que história*”, Eudoro de Sousa afirma, comentando o entendimento de Schelling a este respeito na Filosofia da Mitologia: (...) “*devemos observar uma sucessão que pode assinalar uma gradação, que um preliminar cronológico pode indicar o subliminar fenomenológico, que, em suma, o escrever a história exige antepor e pospor na horizontalidade do tempo o que contemporaneamente está posto na verticalidade da consciência*”. Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 103, 104.

⁹⁰⁵ - Cf. Eudoro de Sousa (2000). “A Água de Tales e a Estige de Homero”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 125.

teríamos consolidada o que chamamos de gênese do problema da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Com efeito, Eudoro de Sousa entende que a *História* da Filosofia, como expressa nos tratados sob este imponente nome, apenas é edificada, de modo seletivo, através da negação do que está, de qualquer modo, em confronto com as afirmações do sistema de pensamento lógico-discursivo do historiador. Dito de outro modo, a auto-proclamada científica *História* da Filosofia, para Eudoro de Sousa, sendo um presente retroativo que pretende afirmar um passado, imagem e semelhança deste mesmo presente, mas não um passado *per se*, isto é, um passado absoluto de tudo o que se encontra nos sucessivos presentes, não é capaz de sair do círculo que o limite configurado por si em torno de si mesma estabelece. E assim circunscrita, atribui ao que é incompreensível para a sua hermenêutica alegórica, ainda que acidentalmente referida em seu discurso, o qualificativo “pré” numa aceção depreciativa, como atribuir o sentido de pré-consciente ou pré-lógico aos Mitos dos povos ante-históricos, supondo na transição do *mythos* ao *logos* o início histórico e historiável quer da Religião, quer da *Poesia*, quer ainda da Filosofia. Nos três casos, Eudoro de Sousa acusa o abismo que separa *Origem* e *História*, evidenciando o fracasso da *História* em revelar a *Origem* que preside o historiado (o preside e não apenas o antecede cronologicamente), buscando em sua circunscrição de Ciência, como que a lançar “pontes” conceituais e metódicas sobre o abismo na expectativa de alcançar o outro lado do seu *Horizonte*, o que dela está fora, por força de ser inexaurível a conceitos, categorias e métodos históricos.

Eis, pois, a “descoberta” de Eudoro de Sousa em suas investigações acerca da *História* da Religião, da *História* da Literatura e da *História* da Filosofia concernentes à Antiguidade Grega: a *Origem* de tudo o que é originado, e, portanto, de tudo que está no *Horizonte* histórico, não é, ela própria, histórica. E isto significa que a *Origem* das autênticas experiências religiosa, poética e filosófica, isto é, o princípio originário que confere autenticidade ou essencialidade às referidas experiências, estando na totalidade da manifestação das mencionadas experiências, e não apenas em seu início, motivo de não se confundir com “início”, não tem *História*, porque a *História* só o é do que por esta Ciência é conceitualizável e do que é suscetível de transformação através do tempo,

ficando de fora o que nem pode ser apreendido pela discursividade lógica da *História*, tampouco o que não passa com a passagem do tempo. E o que fica de fora da *História* da Religião, da *História* da Literatura e da *História* da Filosofia, todas referentes à Grécia nos estudos de Eudoro de Sousa, ou, o que é excluído da *História* como saber científico, numa aceção mais ampla alcançada pelo pensador em suas chamadas obras programáticas, especialmente em *História e Mito*, é aquilo que é recusado pelo homem centrado na atualidade de sua volição e de sua consciência desperta. Recusa que, para Eudoro de Sousa, constitui a característica determinante do homem olvidado de sua *Origem*, que nada quer saber do *Antiquíssimo* ou do Sagrado manifesto nos Mitos. Assim, a antropologia eudoriana constitui, após a formulação do problema da *História* como vimos neste segmento, o primeiro aspeto que deve ser considerado na exposição do pensamento de Eudoro de Sousa sobre a *História*.

3 - “*Humanização do Homem*”: Recusa e Abandono da Experiência do Sagrado

Torna a ser apreciado em outros três escritos de Eudoro de Sousa, “Euménides e A Diacosmese da Terra-Mãe”⁹⁰⁶, *Mitologia e História e Mito*, o que apontamos no artigo “Dioniso em Creta” de mais relevante para a nossa abordagem, a lembrar: a afirmação da não historicidade da religião grega, acompanhada da constatação de Eudoro de Sousa em outros textos mencionados no segmento anterior, segundo a qual pelo processo de “*humanização do homem*”⁹⁰⁷ o entendimento acerca da autêntica experiência do Sagrado expressa no Mito resta submetido ao e corrompido no intelecto humano (como nos casos da *História* da Literatura e da *História* da Filosofia), que a tudo nivela em conformidade com a “*orla inferior da humanidade*”⁹⁰⁸ alegórica, incompatibilizando *História* e *Origem* pelos motivos acima apresentados. Nos referidos textos, sobretudo no segundo e

⁹⁰⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Euménides e A Diacosmese da Terra-Mãe”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 73-91.

⁹⁰⁷ Pela expressão “*humanização do homem*” Eudoro de Sousa significa o vir a ser do homem só humano, separado, distanciado e olvidado de sua divina *Origem*. A noção antropológica que se mostra na expressão é de relevância decisiva na conceção eudoriana de *História*. Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 21. Cf. também: Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, p. 147.

⁹⁰⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 27.

no terceiro, Eudoro de Sousa caracteriza o pensamento antropocêntrico estruturado pela discursividade lógica feita de conceitos, categorias e procedimentos metódicos, como recusa e abandono da experiência originária do Sagrado, radicando na concepção de recusa a primeira aceção de sua antropologia⁹⁰⁹, cuja exposição sumária é de relevância imprescindível para a compreensão do sentido de *História* no seu pensamento.

Como no segmento anterior, começemos pela perspectiva dos estudos de Eudoro de Sousa acerca da Religião Grega antiga, horizonte preferencial do pensador, para ressaltar um tema já tratado no capítulo sobre a *Repetição*, e que se apresenta incontornável na crítica ao antropocentrismo por si desenvolvida em *Mitologia* e em *História e Mito*. Lembremos que para Eudoro de Sousa, nas *Euménides*, de Eurípedes, assim como em toda a tragédia ática, é exposto um drama fundamental pelo qual se dá o trânsito de uma ordem universal antiquíssima, sobrevivente no mito e na lenda heróica e representada pelas Erínias, deusas ctônicas, para outra universal ordem, representada pelos deuses olímpicos. Ou antes, é apresentada na referida tragédia o confronto entre duas formas de consciência religiosa, com o triunfo de divindades que consagram a razão e o arbítrio humanos sobre outras deidades não humanizadas e identificadas com a natureza originária, também chamada por Eudoro de Sousa de *natura naturans*, e por nós identificada como uma das cifras do *Mistério* em seu pensamento. No âmago deste conflito que revela a instituição de uma *diacosmese* antropocêntrica, está o que Eudoro de Sousa concebe como recusa do Sagrado pelo humano, motivo preeminente da crítica que o levará da Religião Grega antiga à formulação de uma severa crítica, que entendemos de caráter filosófico, à *História* em sua pretensão de conhecer a *Origem* intemporal dos entes temporais, reduzindo aquela ao limitado sentido de “início” destes, e corroborando deste modo a tese rejeitada por Eudoro de Sousa da passagem histórica do *mythos* ao *logos*, em que o primeiro só é referido pelo segundo de modo negativo, isto é, como imagem do que o segundo não é, e como nebulosa que lhe antecedeu cronologicamente,

⁹⁰⁹ Mais adiante veremos que a este primeiro aspeto da antropologia eudoriana, associado à noção de *Catábase* histórica, pela qual se institui homem e mundo historiáveis a partir da auto-contenção ou auto-sacrifício operado no âmago da *Excessividade Caótica* ou da *Origem* dos entes originados, será acrescido outro complementar e decisivo aspeto, congruente com a idéia de *Anábase* meta ou trans-histórica que faz do sacrifício de homem e mundo instituídos a abertura pela qual irrompe a revelação da *Excessividade Caótica* ou *Origem*, e cujo interesse está no cerne de nossa reflexão neste capítulo.

e por isto figurando apenas como “pré-lógico”⁹¹⁰ no discurso lógico. Para Eudoro de Sousa a principal consequência do drama instituidor do antropocentrismo e de suas projeções (uma natureza natural e outra sobrenatural, que não são senão o próprio homem projetado desde o seu centro ou centro determinado por si, e, portanto, a própria instituição do “homem humano”) é a separação entre um passado longínquo, não humano ou desumano, no sentido que já referimos atrás, e o presente próximo, o agora exclusivamente humano. Noutros termos: separação entre uma divindade antiquíssima e os novos deuses, expressão da irreconciliável cisão entre o *mythos* de outrora e o *logos* de agora, por um processo de transição historiável e irrevogável, gerador de um abismo impossível de ser abolido ou transposto pela consciência desperta.

De modo mais elaborado, é em *Mitologia*, depois confirmado em *História e Mito* com nuances que não modificam a noção fundamental, que Eudoro de Sousa expõe a sua preliminar conceção de homem como recusa do que lhe antecedeu e antecede. Ou mais propriamente: recusa do que na exclusividade da presença humana está oculto e silenciosamente lhe subjaz. Com efeito, em *Mitologia* Eudoro de Sousa faz a exposição daquilo que concebe como um Princípio Originário, também identificado como *Projeto*, *Excessividade Caótica*, *Origem* não originada, *Natureza* e *Deus*, todos estes, conforme o nosso entendimento e como vimos anteriormente, tomados como cifras do *Mistério* no seu pensamento e sempre situados no além-*Horizonte* da comum experiência, embora manifestos aquém-*Horizonte* como relâmpagos em raros momentos de distração do homem que veio a ser. Este Princípio, intrínseco a todos os entes (que apenas mais tarde haveriam de ser por um processo de diferenciação auto-suscitada desta *Origem* ou deste Princípio), é caracterizado por Eudoro de Sousa como indeterminado, ilimitado, inefável e inexaurível, em cuja realidade absoluta anterior à sua hipóstase ainda não havia qualquer distinção entre Deus, Homem e Natureza, que são os três vértices do triângulo mítico ou as três primeiras e elementares manifestações do inefável originário ou deus excessividade. Esta unidade primordial e indiferenciada é pensada por Eudoro de Sousa

⁹¹⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 53: “Quando se considera o mito como pensamento pré-filosófico, deveria atender-se, sem um sorriso de desdém, à possibilidade de que não menos justo seria designar a filosofia como pensamento pós-mitológico, afetando com igual coeficiente valorativo o mitológico que está no ‘pós-mitológico’ e o filosófico que está no ‘pré-filosófico’. É claro, todavia, que isto jamais acontecerá, enquanto nos deixarmos arrastar por uma rotina a que, orgulhosamente, chamamos de método”.

mediante o esquema do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, também ele cifra do *Mistério*. Neste passo de nossa reflexão, não nos parece ocioso lembrar que por esta idéia recolhida e desenvolvida a partir da geometria elementar, mas ressemantizada em sua Mitologia, Eudoro de Sousa denota um esquema triangular radicalmente equilátero – característico de todo símbolo e de todo mito⁹¹¹ – em cujos vértices estão, respetivamente, Deus, Homem e Natureza, não possuindo cada vértice uma ilusória onticidade estanque e específica, mas apenas dinamicidade e compresença recíproca na comutação dos lugares, pelas quais todo ente originado e objetivamente tomado pelo saber humano, é convertido em símbolo e, como tal, revela o inefável *Mistério* da unidade originária anterior ao vir a ser destes mesmos entes originados.

Eudoro de Sousa entende que esta unidade e a comparticipação dinâmica dos três vértices que originariamente compunha o triângulo mítico foram rompidas pela recusa humana⁹¹², como expressa em *História e Mito*, mas movida, todavia, por inspiração do Grande Separador, isto é, do diabo, conforme o texto de *Mitologia*. É o que Eudoro de Sousa chama de o nascimento do *homo faber*, equivalente ao estabelecimento da determinação e da diferenciação do mundo e dos entes intramundanos como projeção antropocêntrica e, simultaneamente, ao próprio arquétipo da queda, entendida como catástrofe que corrompeu a unidade e a harmonia do triângulo revelador do *Mistério* da *Origem* ou da *Origem* como *Mistério*. Para Eudoro de Sousa, o “homem humano” inventou-se ao diferenciar-se dos outros vértices (*Deus* e *Natureza*), ao se desocultar como gênero autônomo e autárquico. Assim procedendo, criou uma realidade limitada ao seu reflexo só humano e expressa por uma linguagem objetivante, transformando tudo em objeto ou coisa: ocultou em si (ou no objeto homem) as várias outras possibilidades de ser homem; na idéia de um deus criado por si, a pluridimensionalidade do divino; na idéia de uma natureza humanamente subjugada sob um enfoque utilitarista, portanto, como seu próprio mundo, diversas outras Naturezas. Nesta perspectiva, o ser originário em sua condição de vário, indeterminado, mistérico e infinito, teria se ocultado neste projeto redutor de “*hominização*”. Nisto consistiria, para Eudoro de Sousa, o fulcro da

⁹¹¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 79.

⁹¹² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 15: “O homem é o animal que recusa a aceitar o que gratuitamente lhe deram e gratuitamente lhe dão” (...) “O homem é a própria recusa, antes de ser o quer que seja ou o quer que venha a ser”.

recusa antropológica. E a recusa assim compreendida, por sua vez, o cerne da antropologia eudoriana em seu aspeto primeiro, ou crítico, que veremos ser superado por uma conceção redentora através do homem metamorfoseado em disponibilidade para a emergência ou desocultação daquilo que a sua recusa encobriu (ou recusou), o que também terá consequências decisivas para o pensamento de Eudoro de Sousa sobre a *História*.

Se o tema da *hybris* foi evocado, numa de suas aceções, como sintoma, manifestação ou um dos modos do que atrás procuramos demonstrar como a recorrência da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, no sentido de um súbito irromper de uma *sui generis* experiência de transbordamento do superabundante, originário e informe “*sem fundo*” ou “*Excessividade Caótica*”, através da dissolução da determinação das coisas e do homem feitos objetos de cognição, o que veremos mais adiante estar relacionado com a idéia de redenção através da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa, é propriamente na sua mais comum aceção, primeira na ordem em que é apresentada e discutida por Eudoro de Sousa, que torna patente a recusa como traço fundamental que caracteriza o homem. Assunto de presença constante em copiosa bibliografia crítica sobre a *Poesia Grega Antiga*, a *hybris* sob esta conotação significa a sacrílega desmesura dos heróis trágicos expressa por uma “*insolência, ultraje ou afronta à dignidade e majestade dos deuses*”⁹¹³, temeridade ou desmesura humana que atrai fatalmente sobre o agente a ira e a punição dos deuses. Transposto este sentido respetivo aos estudos da tragédia grega para a antropologia filosófica de Eudoro de Sousa, a *hybris* entendida como extremo humano demonstra a soberba do homem ao pretender afirmar-se a si próprio usurpando o que é peculiar à excessividade divina, isto é, a criação infrene (no sentido do fazer vir a ser de tudo o que está na existência) e, consequentemente, recusando a “*gratuidade, intimidade e pluriformidade triádica*”⁹¹⁴ na qual o homem estava imerso antes de pretender instituir o seu projeto hominizante. Neste sentido, à divina dádiva gratuita e primitivamente oferecida ao homem, assim como a toda manifestação emanada da *Excessividade Caótica* como Princípio originário, o homem

⁹¹³ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “O Ouro, Signo Metálico da Imortalidade”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 173.

⁹¹⁴ Cf. Paulo Alexandre Esteves (1992). O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVIII, 4, p. 625.

sobrepõe o diabólico trabalho, concebido por Eudoro de Sousa como o “*afazer sem o gosto de o fazer*”⁹¹⁵ e que se manifesta como um irreprimível ímpeto de a tudo transformar em coisas-objetos humanamente pensados-fabricados. Este é, pois, o sentido da recusa que, conforme Eudoro de Sousa, desde um ponto de vista apenas humano, que é propriamente o que resulta da recusa, configura um deus sem cosmos e um cosmo sem deus, além de um homem sem deus e sem mundo (deus transcendente, natureza natural e homem humano), que é o mundo e o homem hominizados. Por conseguinte, é também por esta característica recusa humana que se institui o saber humano, decorrente da configuração do sujeito que pensa a realidade feita dos restos desconexos do que foi recusado, por um lado, e, por outro, do objeto pensado por este sujeito, que não é senão a pretensa e humana dissolução de sua *Origem* em nome do humano início e persistência, isto é, um saber cujo interesse exclusivo é conhecer e manter a atualidade humana, o seu presente que é idêntico a si⁹¹⁶. A referida recusa da *Origem* pelo originado homem, constitui, assim, conforme Eudoro de Sousa, a catástrofe do triângulo mítico, em que os seus lados, bem como o seu vértice superior, são abatidos sobre a base formando um segmento de reta esvaziado de sacralidade.

Eudoro de Sousa entende que, com a catástrofe ocorrida pela determinação humana do mundo e de si mesmo no mundo feita da recusa da sagrada *Origem* ou da excessividade divina, embora aparentemente orgulhoso do seu feito, o homem dissimula sob a sua sobranceira aparência um sentimento de mal-estar, uma falta, uma solidão ou um vazio, pois que, pretensamente substituindo a originária fonte criadora de todos os entes, se reputa criador exclusivo de tudo quanto existe e que não é senão ele mesmo projetado por seu pensamento e por sua linguagem, deslocando o real experimentado pela

⁹¹⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 77.

⁹¹⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 98: “*Presente é o homem. Presença do presente é a presença do Homem no Mundo; presente que se denuncia pela recusa de um mundo que, miticamente falando, lhe fora dado com a mesma gratuidade com que um mundo foi dado à águia e à serpente, ao cervo e ao leão. Presente é o Homem. Presente é o Homem que, sobre e contra este mundo dos outros, vai construindo o seu, e que a si próprio se cria, enquanto e porquanto constrói a sua ambiência própria. Presente é o Homem, esse inimigo inexorável da vida sua e de todos os seres vivos. Presente é o homem, que só em pensá-la, se faz absoluto soberano da natureza. Presente é o Homem, artífice de todos os artifícios, não só dos artifícios de madeira natural das florestas, e de blocos de mármore da montanha, mas também de outros bem maiores, que são os de um espírito divorciado da natureza, que se avolumam e agigantam em poderosas redes conceituais. Presente é o Homem, que só se afirma, negando; que só aceita, recusando; que só constrói, destruindo. Presente é o Homem, e a História faz-se presença da positividade do reverso dessa moeda corrente, cujo anverso é a negação, a repulsa e a recusa devastadoras*”.

força viva do sentimento ou reduzindo a realidade para o interior do seu sistema de inteligibilidade feito de estruturas formais, descartando como inexistente ou irreal o que não é captado ou significado por este sistema. Com efeito, concebendo as coisas humanamente criadas apenas como objetos separados entre si e separados do homem (separação entre objeto e sujeito do conhecimento), objetos que apenas se relacionam exteriormente seguindo o princípio de identidade, determinação, causalidade, além de utilidade, como o faz a linguagem apenas racional, o homem da recusa ou a recusa do homem e a razão se identificam incontestavelmente. Daí que para Eudoro de Sousa o pensamento ou a consciência racional que enforma a *História* como o saber do homem humano é característica própria do homem que veio a ser, ou seja, do “*animal que se recusa a aceitar o que gratuitamente lhe deram e gratuitamente lhe dão*”⁹¹⁷, e que não aceita tomar como objeto de sua atenção senão aquilo que é já criação antropológica, recusando a condição primordial do *Projeto* figurada e fulgurada no *triângulo complementar e simbólico*. Evidência disto é o fato de ordinariamente o pensar deter-se diante da manifestação, por si não esperada e não desejada, daquele mesmo recusado para o qual não há dizibilidade possível (*Mistério*), recuando sempre e confortavelmente para aquém do limite a partir do qual tudo mais lhe parece absurdo. Neste ímpeto de contenção objetivante do que é indeterminado e inexaurível, e na posse do seu saber intelectual, tudo o que o homem consegue perceber, conforme Eudoro de Sousa, é a projeção da sua atualidade, a presença do seu presente.

Inerentes a esta primeira abordagem da antropologia de Eudoro de Sousa, e como tal associados à recusa “*hominizante*” do fundamento originário do homem e do seu mundo, dois outros temas correlacionados e fundamentais para a compreensão da *História* em seu pensamento, já referidos em capítulos anteriores, mas que aqui também encontram lugar próprio, exigem atenção em nossa consideração: o mito teândrico e a “*presença do presente*”. Por mito teândrico Eudoro de Sousa designa o Mito, embora negado como Mito pelo saber científico, pelo qual é concebida a aparição do homem como ente autônomo e autárquico, separado de Deus e da Natureza, ou antes, que os subjuga à sua volição e consciência. Para Eudoro de Sousa, embora ainda manifestando características de uma arcaica consciência religiosa, a Mitologia Grega, diferenciando-se

⁹¹⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 15.

das mitologias de outros povos da Antiguidade Oriental por já conter em sua constituição própria os germes do que viria a ser alegorização e racionalização filosófica, ausentes naquelas do Oriente Antigo, propiciou o processo de determinação da consciência apenas humana, que, tendo decorrido na história e na consciência dos Gregos, se revelou como a própria *História* da consciência dos Gregos e, por conseguinte, a própria concepção que os Gregos, inventando a *História* como saber, dela teriam. E para Eudoro de Sousa isto significa: o processo de humanização do homem tomado como a conquista ou a invenção de seu universo próprio ao preço da simultânea desdivinização e dessacralização do mundo; ou o catastrófico caminho assumido pelo homem de distanciamento e olvido referentemente à sua *Origem*⁹¹⁸.

Do mito teândrico teria surgido, segundo Eudoro de Sousa, a concepção de *História* atrelada à noção de progresso único e unívoco sobreposto ao impulso mítico, este considerado fonte de sentido da existência de povos ante-históricos, dos quais a Grécia teria se diferenciado pelo chamado “*milagre grego*”. Expressão do que é apenas humano, Eudoro de Sousa entende que a *História* fez e faz a sua aparição como um “*encantamento*” (no sentido de ocultamento ou negação) do mítico, pelo qual, é a exclusividade da presença do homem que sobressai recusando tudo que não for apenas humano e, portanto, recusando o próprio Mito. Daí recusar como Mito o referido Mito teândrico, compreendendo, antes, a “Origem” do homem, no sentido do seu “início”, pela passagem do *mythos* ao *logos*, ou do abandono daquele pela plena instauração deste. É neste sentido que Eudoro de Sousa compreende a *História* como a representação de um único e mesmo drama, que é o drama do homem, drama pensado e agido a partir da atualidade do homem que o pensa, tendo o homem, não nos esqueçamos, o sentido de ser da recusa do que lhe foi divina e gratuitamente oferecido, ou, como afirma Eudoro de Sousa, “*humaníssima recusa de um mundo que o homem não fez*”⁹¹⁹.

⁹¹⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 82: “*Mostra a história, em todos os tempos e lugares, o gradual afastamento da consciência humana, individual e colectiva, dessa unidade ‘primitiva’, ‘edênica’, ‘subconsciente’. A consciência seria até, mais propriamente, o afastar-se o homem da unidade originária, levando o gosto amargo da lembrança e o doce travo da esperança*”.

⁹¹⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 25.

Aqui ressaltamos o segundo tema anunciado, intimamente associado ao Mito teândrico: a “*presença do presente*”. Também já dissemos atrás, ainda no capítulo sobre a *Repetição*, que a “*presença do presente*” constitui o radical contraponto do que Eudoro de Sousa chama, a propósito do *Mistério* de além-*Horizonte*, de *Outrora* e *Lonjura*. Ela é entendida, portanto, como um “agora” invariável que, posto numa extremidade de um segmento de linha, conecta consigo qualquer tempo, passado e futuro, atraindo-os inevitavelmente e fazendo-os orbitar em torno do seu poder determinador, não permitindo jamais ao homem que foi, assim como ao que virá a ser, que se perca do homem que é, indisponibilizando deste modo o homem a vir a ser outro do que ele é em sua atualidade ou na presença do seu presente. Compreendida como os diversos “agoras” que a partir de si intentam dizer o que é(são) a(s) Antiguidade(s) e a(s) distância(s) mais ou menos afastadas, sem, contudo, se aproximar efetivamente do passado *per se*, a “*presença do presente*”, conforme a entende Eudoro de Sousa, constitui a exclusividade da presença do homem (presença feita da recusa do que não é humano) e esta, por sua vez, é a sua *História*, que não é senão a própria *História*, no sentido de uma episteme específica dentre os variados campos da Ciência.

É este, pois, o conhecimento próprio do homem separado dos outros vértices do *triângulo mítico* e, portanto, do homem como recusa da experiência do Sagrado. Por ele o homem julga conhecer-se ou atribuir sentido a si próprio e a tudo mais que faz parte do seu Universo. Todavia, Eudoro de Sousa ressalta a impossibilidade de se encontrar no que é originado ou por um saber originado, como o é a *História*, o essencial fundamento e conhecimento do que é a sua *Origem*, evidenciando na tarefa dos historiadores a angustiada e frustrada constatação de sua impotência e ignorância. Confrontando o seu desconhecimento quanto à sua própria essência e angustiado devido à sua condição de separado da fulguração primordial, o homem pergunta: o que somos? De onde viemos e para onde vamos? As noções de presente, passado e futuro advindas destas três indagações como preocupações essenciais, geram a *História*, o saber do homem antropocêntrico, segundo Eudoro de Sousa. Para o pensador luso-brasileiro, em cada época, o homem (e o seu correspondente mundo) estático julga saber qual é a sua Origem e o seu destino. Parte da observação da sua atual presença no sentido de uma presença do “mim” que julga ter, em detrimento do “eu” que é, sempre foi e jamais deixará de ser. Conforme Eudoro de Sousa, e insistimos neste aspeto decisivo que articula as suas

antropologia e *História*, assim os historiadores pensam a epocalidade, em que para um presente (o seu atual, tomado como o único) configuram-se um passado e um futuro como pólos contrários da presença deste seu presente. Por isto afirma Eudoro de Sousa que em *História* cada atualidade tem a sua própria antiguidade, bem como cada antiguidade tem a atualidade que merece, havendo, neste sentido, uma Grécia clássica, uma renascentista, outra romântica e ainda outra neo-humanista, pois que cada época impõe uma leitura do antigo e dos documentos sobre este antigo. Investigando por este método, o que o homem descobre não é o passado ou o futuro, senão o seu próprio presente excludente e separado. Este presente nega o que está para além do *Horizonte* do antigo (o limite do seu pensamento racional e o limiar de uma dimensão mais originária e sagrada). Ou antes: a “*presença do presente*”, que é o próprio homem de aquém-*Horizonte* com o agravante de o ser como negação ou recusa do além-*Horizonte*, por não sair de si mesmo em suas projeções, é desprovida de *Horizonte* que possa transpor. Assim procedendo se consolida a *História* como saber próprio do homem que veio a ser por recusa do Sagrado e em que a sensibilidade, antes presidindo à cognição atuada nos dramas rituais, passa a se esgotar na inteligibilidade dos procedimentos lógico-discursivos.

Concebida como saber da *presença do presente* que se projeta no passado e no futuro, para Eudoro de Sousa a *História* sempre indaga pelo mesmo que o homem é (no sentido do ser da recusa), concebendo o outro (que nem é atual, nem humano) como aparência no regime de variação invariante, isto é, como *presença do presente* no antes e no porvir. E a *presença do presente* assim entendida é o homem sujeito da recusa. Ele é o objeto central da *História* e medida de todas as coisas. Nesta perspectiva, o homem e o mundo definem-se pela ausência do Sagrado, ou pela negação de um passado originário e excessivo, dito de outro modo. A *História*, limitando-se à *presença do presente*, estabelece um abismo intransponível entre a presença do mesmo e a presença do outro, ou *presença do presente* e *presença do passado*. Cria, por isto, um homem separado e solitário. É neste sentido que há, no pensamento de Eudoro de Sousa, inequívoca sobreposição ou mesmo identidade entre as noções de *História*, de homem e de razão (pensamento lógico-discursivo), na exata proporção do aumento da razão/do racionalismo humano no combate contra o Mito, caracterizado como narrativa do Sagrado, à custa do vertiginoso e dramático recuo do des-humano (ou mais-que-humano) patente no Mito. E veremos que esta identidade constitui o problema fundamental da totalidade do

pensamento de Eudoro de Sousa exposto publicamente e que nos confirma a referida passagem do seu interesse do campo da Religião Grega antiga aos problemas propriamente de Filosofia da *História*.

Pelo que foi exposto, fica doravante assente que a *História*, como a entende Eudoro de Sousa, se define como um saber que pergunta sempre e invariavelmente pela presença do homem. Ela é a própria consciência do homem. Contínua e cientificamente busca o mesmo, isto é, o homem, desde uma arraigada abordagem em que o outro é aparência sem relevância. Assim o sentido desabonador de “pré” na expressão “pré-História”. De modo que, a partir de sua concepção antropológica e do entendimento científico da *História* que dela decorre, Eudoro de Sousa acusa na concepção mais abrangente de Ciência, isto é, não apenas considerada desde um dos seus ramos, mas tomada como epistemologia, a insuficiência da *História* enquanto saber que se pretende do passado, mas não é capaz de sair do vicioso círculo do presente, um círculo sem horizontes e, conseqüentemente, sem centro (não há horizonte sem centro, nem centro sem horizonte; não há circunferência sem centro, nem centro sem circunferência), ou da *presença do presente*, que é o próprio homem, caracterizado pela recusa do que não é humano e lhe é ofertado gratuitamente, sacrilégio pelo qual, de modo circular e vicioso o homem separa a *presença do presente* da presença do passado, recusando este passado não-humano, gerando a definição de uma natureza “natural”, assim como de um deus “divino” e um homem “humano”, que é, propriamente, a ambiência do Mito teândrico. É este Mito, conforme Eudoro de Sousa, que engendra a *História* como ciência dedicada à *presença do presente* e que, por assim o ser, não é senão o homem separado do passado, olvidado de sua divina *Origem* por um processo de desdivinização e dessacralização do mundo e de si próprio.

4 - A História, Os Documentos e O Desespero do Historiador: Crítica à Ciência, ao Positivismo e à Alegorese

Às perguntas formuladas pelo historiador a um por si suposto passado, na esperança de conhecê-lo e dele se apropriar com fins utilitários no que diz respeito a

problemas da sua atualidade (no sentido vulgarizado de conhecer o passado para transformar o presente), responde o mesmo historiador, munido de documentação, escassa ou abundante, de natureza literária e/ou arqueológica, mas também em outros suportes⁹²⁰, e convicto da veracidade da contestação, crendo, por hábito de sua abordagem alegórica, que basta um exercício de intelecto para converter em presente o passado, em conhecido o desconhecido, em próximo o remoto⁹²¹. Para Eudoro de Sousa, assim se configura a cientificidade da *História*, como acusado nos casos discutidos anteriormente da *História* da Religião Grega, da *História* da Literatura Grega e da *História* da Filosofia, mas universalizado, enquanto método histórico e abordagem epistemológica, em todo esforço intelectual que anteponha o nome *História* ao seu objeto de interesse. Neste exercício reflexo e intelectual (apenas intelectual, sem lugar para o sentimento), caracterizado não pela resposta do outro inquirido, mas como confirmação do mesmo que o perscrutador é, o historiador constitui, a um só tempo, indagador, indagação e solução da indagação. É ele simultaneamente sujeito e objeto de sua demanda. É ele, enquanto “*presença do presente*”, isto é, o homem compreendido como o ser da recusa que se afirma negando, se aceita recusando, se constrói destruindo⁹²², o passado da ciência da *História*. É o presente, portanto, e não mais que o presente dissimulado ou atenuado num suposto passado mais ou menos distante, numa retumbante contradição, o passado da *História*, perfazendo neste movimento a viciosa circulação acima referida, cujo ponto de partida, idêntico ao ponto de chegada, é o homem e o seu presente humano. A contradição que faz equivaler passado e presente como uma única e mesma realidade patenteia deste modo um círculo hermeticamente fechado desde o ponto de vista do próprio homem, no interior do qual não pode haver possibilidade de transcendência. Para Eudoro de Sousa, esta é, invariavelmente, a conceção que entrelaça as noções de *História*, historicidade, historiável e *Horizonte* histórico, suposta garantia de positivo conhecimento subsumido ao afazer humano, já este entendido como técnica que assegura a continuidade do mundo construído por si, ou vice-versa, isto é, a técnica tomada como

⁹²⁰ É de se referir que os chamados documentos históricos assim são considerados porque o próprio historiador lhes atribui esta função, deixando de fora desta caracterização, por procedimentos eletivos incontornáveis, diversos outros elementos que porventura também poderiam ser tomados como vestígios ou indícios daquilo que busca a investigação histórica, o que denuncia a intencionalidade do historiador na reflexão acerca do que entende ser o passado.

⁹²¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Filologia e Mitologia. Duas Perspectivas da Helenidade. Filologia Clássica e Filologia Romântica”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 53.

⁹²² - Negação, recusa e destruição referentemente àquilo que ele, enquanto exclusividade humana, não o é. Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 98.

o próprio afazer humano. De todos os modos, é a identidade entre Ciência e Homem (em consonância com o primeiro aspeto da antropologia eudoriana exposta anteriormente) o que Eudoro de Sousa acusa em sua crítica à *História*, ocasião em que também expõe a sua rejeição referentemente ao positivismo que enforma e sustenta o que entende ser a *História*.

Respondendo ao inquérito de Ordep Serra, em *Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, Eudoro de Sousa afirma o seu “*decidido e radical anti-positivismo*”⁹²³, que marcará todo o seu pensamento de mitólogo, mas não menos de filósofo, como o estamos considerando, e, conseqüentemente, a sua crítica à *História* exposta de modo mais desenvolvido no confronto com a sua concepção de Mito em *História e Mito*. Com efeito, já nos artigos “Da Existência dos Deuses”⁹²⁴ e “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”⁹²⁵, refletindo em torno do delicado problema da chamada transição histórica do *mythos* ao *logos*, nesta tese já mencionado outras vezes, Eudoro de Sousa acusa o método científico e positivista que preside a esta concepção e que, conforme referido anteriormente, encontra porventura a sua fonte inicial no dissimulado desejo de Aristóteles⁹²⁶ confirmar a sua tese das quatro causas, remontando a Tales e à Água como princípio fundamental do pensamento do Milésio. Referimos ao método empregue pelo exegeta alegorista, interessado em confirmar a

⁹²³ Cf. Eudoro de Sousa (1978). *Sempre O Mesmo Acerca do Mesmo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 11: “*A primeira questão é deveras complexa, mas acho que facilmente se desdobra em suas diversas componentes. Começo pelo final: ‘queremos saber o que o leva a remar contra a correnteza de forma tão decidida’, e vou juntar a estas palavras uma linha precedente ‘... recolocando de maneira original e problemática das relações entre filosofia e mitologia’. Com isto, eu associo mais estreitamente o ‘remar contra a correnteza’ e a ‘recolocação (deixemos o ‘original’) do problema das relações entre mitologia e filosofia’. Quer dizer: a recolocação e o enunciado do problema tem algo a ver com o ‘remar contra a correnteza’ e vice-versa. Há uma coisa, e uma coisa só, de comum e subjacente às duas proposições, e essa, parece-me, é o meu decidido e radical anti-positivismo, ou seja, a oposição (proveniente, talvez da minha irredutível subjetividade) a tudo quanto, de longe ou de perto, lembre a tão famosa quanto funesta lei dos três estados: evolução do pensamento humano, articulado na sucessão de (1) religião ou teologia (mito), (2) metafísica ou pensamento lógico-discursivo e (3) ciência experimental ou teórica*”.

⁹²⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 141-152.

⁹²⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 129-141.

⁹²⁶ Decerto que Eudoro de Sousa não entende, de modo anacrônico, Aristóteles como um positivista, mas ressalta que a abordagem da doxografia a respeito do seu pensamento é que parece ter iniciado uma tradição exegética alegorizante e, neste sentido, tendendo ao positivismo.

crença positivista no primitivo trânsito da teologia (do mito) para a metafísica, que consiste em fazer equivaler “mitologema” e “filosofema”⁹²⁷, reduzindo o passado daquele ao presente deste, como se ambos respondessem ao mesmo tipo de indagação e equivalentes fossem as suas linguagens.

Para Eudoro de Sousa, pelo contrário, Mito e Filosofia (e também Ciência) nem respondem ao mesmo tipo de preocupação, nem tampouco se expressam pela mesma linguagem. Decididamente Eudoro de Sousa entende, como também o faz quanto à *Poesia* frente à Filosofia e à Ciência, e assim observamos no capítulo anterior, que o *mythos* não constitui um dizer de outro modo o que diz o *logos*, no sentido positivista em que o primeiro encobriria o erro e o segundo desvelaria a verdade⁹²⁸. Ao passo que o *logos* implica uma ânsia de resolver problemas, e o mais premente de todos, isto é, responder à indagação “o que é?”, que é a pergunta própria da inteligibilidade e, portanto, da razão discursiva⁹²⁹, o *mythos* atende a diversa postura do homem frente à sua realidade existencial, como afirma Eudoro de Sousa: “*O mito, na sua ambiência puramente religiosa, é resposta a uma pergunta de ninguém, solução de um problema jamais enunciado*”⁹³⁰. E não é o *mythos* um dizer que, ainda que distinto, afirma o mesmo que diz o *logos*, porque a sua expressão, que é o símbolo⁹³¹, está longe da idéia positivista de

⁹²⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 137: “*O pressuposto fundamental da exegese alegórica, outro não era senão o da equi-veracidade de ‘mitologemas’ e de ‘filosofemas’; por conseguinte, nunca a verdade do pensamento grego se nos revelaria no caminho do mito ao logos, uma vez que estes, de certo modo, um a outro se identificam pelo conteúdo*”.

⁹²⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 33.

⁹²⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 78: “*Que é? é a pergunta da inteligibilidade, o perguntar da razão discursiva, que não se deterá perante nenhuma resposta, que nenhuma resposta admitirá, por última e definitiva, enquanto não se chegue à ‘evidência’*”.

⁹³⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 145.

⁹³¹ Cf. Bachofen, J. J. *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, 2ª. Edição, 1925, pp. 93 e segs. apud. SOUSA, 2004, p. 206: “*O mito é a exegese do símbolo. Desenvolve aquele, numa sucessão de actos exteriormente ligados, o que este traz unitariamente em si. O mito assemelha-se à exposição filosófica discursiva, na medida em que decompõe o pensamento numa série de imagens correlatas, deixando ao observador a possibilidade de tirar a última conclusão acerca do respectivo nexos [...] Demasiado pobre é a humana linguagem para revestir de palavras a riqueza de pressentimentos que desperta a cíclica mutação vida-morte e as supremas esperanças dos iniciados. Só o símbolo e o mito correspondente, poderão satisfazer estes nobres anseios. O símbolo desperta o pressentimento; a linguagem somente esclarece. O símbolo fere simultaneamente todas as cordas do espírito humano; a linguagem necessita entregar-se sempre a um único pensamento. O símbolo mergulha as suas raízes nos mais recônditos abismos da alma; a linguagem passa como a brisa pela superfície do intelecto...*”.

“*linguagem-utensílio*”, ou seja, “*instrumento ou utensílio, servindo o propósito de enunciar o pensamento*”⁹³². Neste sentido, impossível se torna a tradução de uma linguagem noutra linguagem, a do *mythos* na do *logos*, isto é, verter o significado da primeira no significante da segunda através da hipótese da possibilidade de identidade dos significados, por força de ser intraduzível em termos lógicos a originalidade da expressão mítica. A persistência neste procedimento revela a “*pulsilanidade*”, como a qualifica Eudoro de Sousa, da exegese alegórica e positivista na crença de realizar com êxito o câmbio do símbolo pelo conceito explicativo e assim esclarecer o sentido do que os mitos são e dizem. Igualmente impossível se nos revela, por este caminho, deduzir historicamente a Filosofia da Mitologia, assim como aceitar naturalmente como naturalmente humano o trânsito da teologia à Metafísica, e da Metafísica à Ciência positiva, como o entende o Positivismo⁹³³.

Outro problema apontado por Eudoro de Sousa acerca da abordagem positivista da Ciência no que concerne à *História*, o que a incapacita de fazer emergir a sensibilidade na inteligibilidade, ou avocar a *presença do passado* à *presença do presente*, é o tema dos chamados documentos históricos, entendidos como vestígios ou testemunhos produzidos em tempo passado referentemente à contemporaneidade do investigador. Decerto que a *História* não prescinde, em qualquer hipótese, de documentação suficiente que a sustente enquanto Ciência, sob o risco de “degenerar-se” em lenda ou narrativa romanesca no sentido mais desfavorável de ambos os termos. Todavia, o documento ou vestígio considerado histórico traz, segundo Eudoro de Sousa, pelo menos três tipos de problema ao historiador, cuja análise mais detida, revela, quer as limitações da *História* em seu anelo de efetivamente conhecer o passado mediante a referida documentação, quer a sua real natureza constitutiva, consoante a primeira abordagem antropológica de Eudoro de Sousa, a lembrar, o homem como recusa da divindade ou de sua inexaurível *Origem*, confirmando deste modo o que acima já havíamos assinalado, isto é, a conceção eudoriana da *História* como um discurso presente sobre o presente que se projeta numa aparência de passado, mas jamais como um discurso, ainda que presente, aberto ou disponível para a real aparição de um passado que não é o presente do historiador. Se bem que Eudoro de

⁹³² Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 146.

⁹³³ *Idem, ibidem*.

Sousa pense o problema dos documentos históricos, como o estamos apontando, a partir de estudos dispersos por vários artigos acerca da Religião e da Mitologia gregas, bem como no âmbito da Antiguidade das grandes civilizações clássicas, é em *História e Mito* que o referido problema ascenderá a uma reflexão propriamente filosófica sobre a *História* como saber⁹³⁴. Assim, elencamos os problemas acusados por Eudoro de Sousa para considerá-los um por um nos parágrafos que se seguem: 1) o documento histórico é produzido pelo homem da historicidade, por exclusão do que não é o homem e, portanto, não é historiável; 2) muito do que poderia ser tomado como documento histórico revelador do passado se perdeu, restando apenas fragmentos que, balbuciantes, compõem uma ínfima parte do que se documentou, ou ainda mais agravante, uma diminuta parcela da inescrutável realidade situada no passado e cujos fragmentos de documentos pretendem ser a evidência; 3) dos pretéritos e restantes documentos que foram legados para os tempos subsequentes à sua produção, grande parte do conteúdo é incompreensível pela mentalidade e linguagem da atualidade de quem se impõe à tarefa de sua compreensão, como ficou expresso na crítica de Eudoro de Sousa à concepção positivista que aventa a real possibilidade de perfeita tradução de linguagens e de modos de consciência que se diferenciam entre si como se distinguem em pólos contrários a vigília e o sono profundo, assim como a “*norma do dia*” e a “*paixão da noite*”⁹³⁵.

O primeiro problema: considerando que para a abordagem positivista a existência de documentos consiste num dos principais princípios que garantem a cientificidade da *História*⁹³⁶, dependendo de outros critérios a veracidade destes documentos, como por exemplo a datação das fontes e o confronto com outros documentos que os não contradigam, afirma Eudoro de Sousa em *História e Mito* que nem tudo o que é humano deixa vestígios investigáveis, e que há vestígios deixados sem a intenção de o fazer por parte de quem os produziu, e os há aqueles, cuja existência está associada inexoravelmente à consciência e à volição de seu(s) autor(es). Estes últimos seriam, propriamente, segundo Eudoro de Sousa, deixados pelo homem da historicidade, bem

⁹³⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 9: “Do ponto de vista etimológico, história é ‘conhecimento’, ‘saber’”.

⁹³⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 148.

⁹³⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 70: “Já sabemos que a História se faz por investigação dos vestígios”.

como pelo homem da historicidade unicamente valorizados. E o fato de serem deixados “*por querer*”⁹³⁷, como vem expresso em *História e Mito*, patenteia o que, para Eudoro de Sousa, é aquilo de que a *História é História*: o presente, ou o homem que ao desumano ou além-humano recusou⁹³⁸. Aqui importa dizer que, por vestígio Eudoro de Sousa entende “*um objeto de investigação ou descobrimento do que deixou vestígios*”⁹³⁹ tomados como “*alterações da natureza*”⁹⁴⁰ realizadas pelo homem⁹⁴¹, isto é, uma objetivável, e por isto humana, transformação da natureza em objeto para fins humanos.

Examinando inicialmente o problema a partir da separação entre *História* e pré-História, separação configurada por uma abordagem positivista baseada no critério da escrita como única possibilidade de documentação do historiável, todavia, não é difícil perceber no pensamento de Eudoro de Sousa a dimensão tomada pelo mesmo problema, quando o critério da escrita é substituído por aquele outro, segundo o qual basta haver qualquer vestígio de atividade humana que implique a presença da consciência e da volição exclusivamente humana como o seu motor, para que seja autorizada ou justificada, desde um ponto de vista científico, a investigação histórica e, portanto, a *História* como saber. E não apenas no que respeita ao passado considerado mais distante, como é hábito historiográfico falar de Antiguidade, mas que não é senão, como já ressaltamos, a *presença do presente* projetado numa distância relativamente maior. O referido critério é válido, deduzimos nós, para qualquer distância histórica referente ao presente, como denunciam as expressões elaboradas pela Ciência da *História* para a sua periodização ou organização em epocalidades, Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna, Idade Contemporânea, nomes que são configurados pelo quão próximo ou distante estão os eventos e as realidades tomadas pela atenção da atualidade do historiador. Assim, o documento histórico, bem como a própria *História*, para Eudoro de Sousa, e nisto consiste o primeiro problema posto pelos documentos históricos na ordem em que assinalamos, demonstram a circularidade de que atrás comentávamos: sendo a *História* o saber da *presença do presente*, ou a própria *presença do presente* projetada

⁹³⁷ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 71.

⁹³⁸ *Idem*, p. 98.

⁹³⁹ *Idem*, p. 70.

⁹⁴⁰ *Idem*, *ibidem*.

⁹⁴¹ *Idem*, *ibidem*: “Um animal só deixa o corpo, uma parte dele, como vestígio seu, pois não fez senão o que a natureza nele e por ele fez, e o que ela faz é natureza”.

num por si suposto passado que não é senão o presente ou o homem apenas humano, ela se faz mediante a investigação dos vestígios por si eleitos como tal (o que implica exclusão do que não é eleito), e não menos produzidos e legados pela consciência histórica do homem. Seja a atribuição pelos historiadores da qualidade de historiável ou histórico aos vestígios, seja a produção de vestígios e o seu consciente “*deixar*” ou legar por parte de quem os produziu, para Eudoro de Sousa, ambos os casos acusam a característica fundamental do homem e, conseqüentemente, da *presença do presente*, que é a recusa do que não é exclusivamente humano, como já vimos, mas que agora assume um sentido que desempenhará papel decisivo em nossa interpretação do pensamento de Eudoro de Sousa em torno do triedro *Mistério*, *Repetição* e *Poesia* referentemente à *História*: o reconhecimento de que o característico desejo da “*humanidade do homem humano*”⁹⁴² de deixar vestígios de sua presença, por um lado, e, por outro, de buscar vestígios que supostamente confirmem o sentido de sua atualidade, traçada uma linha que vai do passado ao presente ou, mais propriamente, do presente ao passado, significa a precária tentativa humana de despotenciar a morte, recusando-a e expatriando-a da vida que é só humana⁹⁴³. Mas não exatamente a morte biológica, encarada como fim da vida, senão o que atrás apontamos no pensamento de Eudoro de Sousa como *morte substantiva*, constitutiva da experiência poética, e assim o demonstramos no capítulo anterior, já esta apreciada como a experiência própria do que temos acusado no pensamento de Eudoro de Sousa como *Mistério* e *Repetição*.

A exposição do segundo problema, o da minguada e fragmentada existência de documentos ou vestígios que testemunhariam o passado, aqui estará intimamente associada ao terceiro problema, a lembrar, o inconveniente (para o trabalho do historiador) de seu conteúdo ser intraduzível e incompreensível por linguagem e mentalidade distintas daquelas pelas quais foram produzidas. Ambos os problemas os vamos flagrar de modo mais explícito na crítica de Eudoro de Sousa ao que o pensador considera malfadada tentativa de se escrever a *História* da Religião Grega ou de qualquer outra autêntica religião, não redutível ao ímpeto intelectual da razão discursiva, também

⁹⁴² Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 71.

⁹⁴³ Mais à frente voltaremos ao tema da morte compreendido como elemento decisivo para o que consideramos a viragem do pensamento de Eudoro de Sousa referentemente à sua concepção de *História*.

chamado por Eudoro de Sousa de logificação da consciência religiosa⁹⁴⁴, cujo caminho alegórico, como “*reflexo de uma luminosidade lógica, que não irradia propriamente da religião*”⁹⁴⁵, senão apenas do intelecto humano, e assim o afirma Eudoro de Sousa, “*se compraz em desdizer as autênticas expressões de religiosidade*”⁹⁴⁶. Neste sentido, o artigo “Dioniso em Creta”⁹⁴⁷ é a referência mais explícita.

Ressaibo amargo em nosso espírito é o que, em “Dioniso em Creta”, Eudoro de Sousa entende resultar da inglória busca de historicidade da Religião Grega. Esta é a desalentada caracterização da impossibilidade de se historiar o que é inexaurível pelo pendor humano de tudo transformar em sua imagem e semelhança (“*presença do presente*”), o que, para o que estamos analisando, o problema dos vestígios e dos documentos, significa aquilo que não deixa vestígios historiáveis, por não constituir ação “*hominizante*”, como é o caso da experiência religiosa nos dramas rituais dos povos chamados pré-históricos (a exemplo dos Pelasgos no discurso de Heródoto). Ou, quando o faz, caso da *Poesia* e de monumentos e artefatos arqueológicos, evidencia o ressentimento e o desespero do historiador em explicar pela via histórica o que é constitutivamente não-histórico, que é onde se situa o segundo problema por nós apontado relativamente aos documentos históricos. Com efeito, referentemente à Antiguidade das civilizações chamadas clássicas, âmbito dos seus estudos de filólogo helenista, e no que diz respeito especificamente à religião, mas o entendemos estendido para outras áreas da experiência humana, Eudoro de Sousa acusa o dissabor de não nos ter chegado, enquanto vestígios literários e arqueológicos, nem a centésima parte do que se escreveu, publicou, confeccionou e edificou. Dissabor por dois motivos. Pese embora a possibilidade de se estabelecer com maior ou menor segurança a cronologia das fontes⁹⁴⁸,

⁹⁴⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 94.

⁹⁴⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 92.

⁹⁴⁶ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Da Existência dos Deuses”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 142.

⁹⁴⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 15-71.

⁹⁴⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 70: “*De que não são capazes os métodos de investigação dos vestígios, quando neles intervêm a física, a química, a biologia? A química dos isótopos, por exemplo, até poderá dizer-nos, com pequena margem de erro, em que data viveram os homens que deixaram vestígios, e que não podiam deixar de os deixar, enquanto construtores*”.

expediente positivista que, segundo Eudoro de Sousa, constitui “o único alicerce, firme e inabalável, de uma construção prestigiada de plena validade científica”⁹⁴⁹, como já comentamos, a realidade documentada muito provavelmente remete o seu investigador à mais remota distância temporal, inalcançável pela abordagem histórica e, por isto, fora da sua capacidade de elucubração, sobretudo quanto mais distante dos padrões de conduta considerados historiáveis estiver o que neles se manifesta, causando a sua ocorrência estranheza e paralisia aos parâmetros de linguagem e de pensamento de que dispõe. Além do que, dissabor também provoca ao historiador a consciência de que aquilo que está em sua posse enquanto vestígios do passado estudado, à maneira de um arquipélago, cujas ilhas, *per se* já nebulosas para quem busca compreendê-las, estão infinitamente distantes umas das outras num oceano também incomensurável e sem fundo, dizíamos, a consciência de que os documentos disponíveis revelam, mais do que presumidamente é esperado pelo historiador, a irreparável perda de inumeráveis elos que, caso tivessem sido preservados, constituiria o encadeamento necessário da causalidade histórica. Não é o caso. Interrompido fica, pois, o afã do historiador de construir o alinhamento causal em todos os seus detalhes, alinhamento que, assim o temos insistido, faz de qualquer passado uma projeção mais ou menos distante do presente.

Ainda quando o historiador se aferra à fragmentada documentação de uma realidade que vigorou em tempo distinto do seu presente, desejando assimilar historicamente o que é historiável, bem como o que por natureza constitutiva escapa à historicidade, ele se depara com outro óbice da mais alta relevância e que constitui o terceiro problema referentemente aos documentos ou vestígios históricos: a impossibilidade de se verter ou retro-verter linguagens, isto é, de se “*trans-literar diversos significantes que postulamos de idêntico significado*”⁹⁵⁰. O abismo que inviabiliza a equiparação, no caso da linguagem simbólica dos mitos e da conceitual e explicativa linguagem da racionalidade, foi motivo de nossa reflexão no princípio deste segmento, o que agora nos dispensa de repetir a argumentação ali apresentada, bastando

⁹⁴⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 22.

⁹⁵⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 140.

dizer que, para Eudoro de Sousa, o *mythos*, expressão autêntica da religião, não constitui um dizer de outro modo o que diz o *logos*, no sentido positivista em que o primeiro encobriria o erro e o segundo desvelaria a verdade, e que, por conseguinte, torna-se insustentável a tese positivista que pretende deduzir historicamente a Filosofia da Mitologia, assim como a positivista lei dos três estágios, que supõe uma evolução linear e histórica da humanidade mediante o trânsito da teologia à Metafísica, e da Metafísica à Ciência positiva.

Os três problemas expostos a respeito do que a *História* considera documentos ou vestígios históricos, e constituem garantias de que a *História* enquanto Ciência possa ser feita, como a concebe Eudoro de Sousa⁹⁵¹, configuram, no entendimento do autor de *História e Mito*, o desespero do historiador, frustrado em seu labor por saber-se incapacitado de conferir sentido histórico àquilo que é indomável por qualquer discursividade, inclusivamente pela discursividade própria da ciência da *História*. E o desespero do historiador, por sua vez, é indício iniludível da desventura da *História* concebida como Ciência do passado, porque o passado por si alcançado e alcançável não é um real passado, senão o seu próprio presente, isto é, o presente do historiador. Há, todavia, para Eudoro de Sousa, outra sorte de passado, nem identificado com o presente, nem tampouco por ele exaurível, mas que neste mesmo presente assoma em súbitas aparições (no drama ritual e na distração do afazer humano), propiciando-lhe, ainda que a contragosto seu, uma experiência que estamos chamando desde o princípio desta tese, ressoando a terminologia de Eudoro de Sousa, de experiência *sui generis* manifesta como uma “*estranheza*” ou uma “*diferença na alma*”. A sua ocorrência torna patente o desespero do historiador e a insuficiência da *História* em lidar com o que excede as suas estruturas cognitivas e linguísticas – mantendo o historiador como fera enjaulada diante da presa que não pode alcançar –, bem como evidencia a necessidade de se elaborar, como elaborar se possa, outro tipo de saber que seja sensível a esta ocorrência e capaz de formular a seu respeito um dizer que não a despreze ou corrompa em seu significado próprio. Para Eudoro de Sousa, pelos motivos apresentados nos capítulos precedentes, este dizer é a *Poesia* e este conhecimento a Mitologia, tendo ambas como ambiência própria a Religião.

⁹⁵¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 70.

Com efeito, para Eudoro de Sousa, evidência da insuficiência e da paralisia da Ciência da *História* no sentido que acima discutimos, são os esforçados e talentosos, embora malfadados, estudos de *História* das Religiões acerca dos chamados Mistérios de Elêusis. Sobretudo quando a pretensão é, através dos vestígios legados pela Antigüidade, penetrar a suposta essência do que teria sido o ritual celebrado no santuário de Elêusis por seus iniciados e dizer, cientificamente, em que consistiu o seu conteúdo. Resulta do referido expediente, assim o entende Eudoro de Sousa, a redução daquele conteúdo, interdito a não-iniciados, a fantasia ou hipertrofia da imaginação de povos primitivos, consoante a perspectiva positivista que avalia e caracteriza o antigo pelo paradigma de seu conhecimento atual, considerado ápice da descoberta da verdade ou estágio mais avançado do conhecimento, antecedido por teologia e metafísica, superadas estas pelo advento da Ciência positiva. Todavia, encontra-se no artigo “Mitologia e Ritual”⁹⁵² uma afirmação de Eudoro de Sousa que, ao nosso ver, além de acusar antecipadamente a tese da limitação da *História* sob o signo do positivismo no que diz respeito à consideração de um passado que não se identifica com o presente, também constitui sintoma do que entendemos significativa viragem no pensamento de Eudoro de Sousa e, conseqüentemente, chave a partir da qual o pensador arranca para a formulação do problema da *História* expresso na sua indisponibilidade ao ou recusa do que se encontra além do *Horizonte* da historicidade (o Mito) e, portanto, além do homem apenas humano, como expresso em *História e Mito*, bem como para a sua solução. Comentando o processo pelo qual a consciência humana despertou de seu sono primordial, processo habitualmente compreendido como “*milagre grego*”, e que para Eudoro de Sousa expressa um constante distanciar de sua unidade original ou a própria afirmação do Mito teândrico, diz Eudoro: (...) “*o fenómeno daria plena razão ao positivismo historicista, se, efectivamente, aquela primitiva forma de consciência religiosa, que Heródoto atribui aos Pelasgos, de todo tivesse sido abolida pelas subseqüentes Poesia e Filosofia dos Gregos*”⁹⁵³. E de não ter sido abolida, Eudoro de Sousa sustenta, como já tratamos noutro lugar, a idéia que diferencia *Origem* de início, em que aquela constitui o subjacente, oculto e perene “*antes*” que não passa, e este o antecedente cronológico do que devém e

⁹⁵² Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 93-117.

⁹⁵³ *Idem*, p. 107.

que apenas tem vigência, desde um ponto de vista histórico, no começo do devir dos entes originados, desvanecendo a sua realidade ou a sua real presença durante o desenvolvimento do seu processo histórico. Igualmente, a não abolição da “*primitiva forma de consciência religiosa*” desempenhará papel fundamental na compreensão eudoriana de *Poesia*, como vimos no capítulo anterior, bem como na sua tese acerca da complementaridade entre Mito e Metafísica nos primeiros filósofos da Grécia e que veremos imprescindível em nossa reflexão a respeito do que emergirá no pensamento de Eudoro como *trans-historicidade*. De modo que será no estudo sobre os Mistérios de Elêusis, os segredos de sua iniciação, que Eudoro de Sousa, abordará e constatará a constância e a perenidade daqueles fenômenos originários pelo menos até ao fim da *História* da Grécia Antiga, desafiando deste modo a abordagem positivista da *História*.

Sobre o culto eleusino na chamada Antiguidade pagã, considerando por esta expressão, desde um ponto de vista histórico, um período que se estende dos “*alvores da Grécia histórica até o IV século da Era cristã*”⁹⁵⁴, lembra Eudoro de Sousa haver copiosos monumentos que o testemunham e que, portanto, o compatibilizam com a investigação da *História* tomada como o saber da *presença do presente*, conhecimento próprio do agora humano edificado a partir de documentos tomados como históricos. Com efeito, diz-nos Eudoro de Sousa, por estes documentos sabe-se historicamente que na Primavera de todos os anos, em Agra, nos subúrbios de Atenas, à margem esquerda do Ilissos, eram celebradas naquele período assinalado cerimônias dedicadas à deusa Perséfone (ou Korê, filha de Deméter). As festividades ocorriam nos dias 19, 20 e 21 do mês *Antestérione* (correspondente aos meses de Fevereiro e Março do Calendário Gregoriano) e plausivelmente tinham a função de purificação e instrução dos futuros iniciados. Sabe-se também, que o ritual transcorria na chamada *Via Sacra*, entre as cidades gregas de Atenas e Elêusis, e consistia numa troca de objetos sagrados entre as duas cidades. Todavia, entende Eudoro de Sousa que esta é a face não-secreta ou profana dos mistérios, ou ainda, compunha o que os investigadores do culto chamam de *mistérios menores*, e que é propriamente a expressão histórica da celebração.

⁹⁵⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Mitologia e Ritual”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 108.

Para Eudoro de Sousa, o autêntico significado do que se celebrava no culto, isto é, aquilo que por força etimológica leva o nome de *Mistério*, e que os seus estudiosos atribuíram o nome de mistérios maiores, reservados aos iniciados, para diferenciá-los daqueles outros chamados mistérios menores e abertos aos não-iniciados, resiste a dar-se a conhecer de modo indubitável pela via documental. Por um lado, o historiador se depara com a inexistência de documentos a seu respeito, pois que, como já mencionado no primeiro capítulo desta tese, o silêncio do iniciado é a própria definição do *Mistério*, cerne do culto secreto, não produzindo os seus praticantes vestígios nem para os profanos seus contemporâneos, como um “*dançar fora*”⁹⁵⁵, nem para legá-los para os tempos subsequentes, a *contario sensu* do que Eudoro de Sousa aponta como o humaníssimo desejo da “*humanidade do homem humano*”⁹⁵⁶ de deixar vestígios de sua presença, característico do que é a *História*. E não os produziam e “deixavam” conscientemente, como no caso do homem da *História*, não apenas por obediência a interdições hierárquicas da religião institucionalizada, mas, sobretudo, conforme a maior inclinação do entendimento de Eudoro de Sousa, pela inviabilidade de se compreender, dizer e transmitir por meios discursivos o que não era doutrina exposta de modo teórico, senão uma íntima e arrebatadora experiência.

Por outro lado, pese embora a profusão de monumentos que evidenciam o culto na Antiguidade Greco-Latina, a hermenêutica dos seus mistérios, como realizada por Eudoro de Sousa, demonstra que os documentos apenas são relativos à religião eleusina já assimilada (domesticada, como se a autêntica experiência religiosa fosse domesticável) à luminosidade racionalizante da historicidade Grega, protegida e sancionada pelas leis atenienses, patrocinada pela Cidade e dentro do respetivo círculo institucional⁹⁵⁷. Esta perspetiva, para Eudoro de Sousa, significa não muito além da constatação de ter havido o culto, bem como a possibilidade de se lhe acessar, mas acesso apenas a uma face esclarecida pela luz histórica dos mistérios, jamais, contudo, à compreensão intelectual

⁹⁵⁵ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 91: “*Publicar, vulgarizar, profanar os ‘mistérios’ também se dizia comumente (ἐξορχησθαι), isto é, dançar fora*”.

⁹⁵⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 71.

⁹⁵⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 85.

do conteúdo do culto, como pretendem as historiografias especializadas, e, portanto, a *História*. Mas da consciência desta exasperante insuficiência de a *História* conhecer o real conteúdo dos rituais dos Mistérios de Elêusis, o que é revelada pela debilidade da investigação dos vestígios, Eudoro de Sousa dá o passo fundamental para o que virá a ser a Mitologia por si concebida na obra homônima e em *História e Mito*, e que conjuga o triedro de nosso interesse nesta tese, *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*, discutido a propósito da crítica eudoriana à *História*. Para Eudoro de Sousa, seja qual for a explicação histórica dos ritos desempenhados no culto eleusino, certo é que “*eles se destacam do fundo mais obscuro e mais oculto*”⁹⁵⁸, abismo sem fundo compreendido como “*presença do passado*”, inalcançável pela *História*, esta compreendida como a “*presença do presente*”. Nesta incapacidade de a *História* transcender o seu *Horizonte* próprio, *Horizonte da historicidade* na terminologia de Eudoro de Sousa, e aceder o além-*Horizonte* dessa mesma historicidade, se evidencia o que o pensador entende como o desespero do historiador, associado com a ineficácia dos documentos históricos e, por conseguinte, com a limitação epistemológica da *História*. Os insistentes estudos de Eudoro de Sousa acerca dos Mistérios de Elêusis, mais ou menos patentes nos seus artigos, além de lhe fornecer elementos para a formulação do problema da *História* como exposto em *História e Mito*, isto é, a incapacidade da “*presença do presente*” aceder à “*presença do passado*”, revelando assim que a *História* constitui não um saber sobre o passado, mas um conhecimento do presente, também despertou o seu interesse, desde então perseguido com a voracidade de um investigador que a tudo sacrifica em nome de uma sempre renovada e maior aproximação com o tema do seu fascínio, para a possibilidade de haver uma outra presença, nem apenas do presente, nem tampouco apenas do passado, mas que se faz presente no “entre as duas” por nela refletir a ambas, *presença do presente* e *presença do passado*. Como expresso em *História e Mito*, esta terceira presença seria um espaço em que se jogam excedências virtuais do passado e do presente, cuja expressão própria seriam as religiões místicas do Mediterrâneo Oriental, das quais Elêusis irradia incomparável fulgor⁹⁵⁹.

⁹⁵⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 86.

⁹⁵⁹ *Idem*, p. 85: “Os ‘mistérios’ de Deméter não foram os únicos celebrados pelos povos da Antiguidade pagã e, considerada como sede de um culto secreto, Elêusis não constitui uma singularidade do Mundo Antigo. Mas, quer fosse pelo mérito absoluto, quer pelo laço político que uniu o seu destino ao de Atenas, certo é que, de Elêusis, irradia incomparável fulgor, entre todos os santos lugares do paganismo”.

5 – *Antiquíssimo, Outrora e Presença do Passado: A Incomensurabilidade do Passado “Não-Histórico” e a Catábase Histórica*

Não por coincidência o que estamos designando por viragem no pensamento de Eudoro de Sousa, e que nos encaminhará para a decisiva consideração orientada por nossa hipótese nesta tese, tem lugar nos seus estudos acerca dos Mistérios de Elêusis. Esclarecemos, contudo, que a expressão “viragem”, como a estamos empregando, está longe de significar uma mudança de rumo que desautoriza o que nos estudos precedentes àqueles dedicados aos Mistérios de Elêusis foi exposto pelo pensador, assinalando, ao invés disto, um momento catalisador no processo de maturação de sua concepção de Mito e de Mitologia em que a crítica à *História* desempenha papel de relevância insubstituível. Não por coincidência, porque *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*, enquanto experiência de transfiguração ou metamorfose humana, como o temos considerado⁹⁶⁰, estão associados necessária e essencialmente no pensamento de Eudoro de Sousa à experiência do que considera “*primitiva forma de consciência religiosa*”, inexaurível e indomesticável pelo pensamento lógico-discursivo, cujo esplendor, não documentado e não documentável, Eudoro de Sousa entende paradoxalmente manifesto no silêncio dos iniciados nos cultos dos mistérios celebrados em Elêusis na Antiguidade Grega, bem como na Latina, também chamada de Antiguidade tardia. Silêncio que o é, todavia, apenas para os ímpetus de logificação da experiência religiosa, inviabilizando qualquer proposta de *História* das Religiões, mas que é revelador do que Eudoro de Sousa concebe como *Antiquíssimo, Outrora e presença do passado*. E já vimos que a súbita e misteriosa aparição da inefável realidade designada por estas expressões no regime de aparência da experiência comum provoca um sentimento de “*estranheza*” ou uma “*diferença na alma*” – como Eudoro de Sousa supõe que ocorresse nas celebrações mais secretas de Elêusis – paralisando a *História* em sua tarefa epistemológica. A constatação da falência operacional da ciência da *História*, neste sentido, associada a outros fatores, como o estudo da *Poesia* e da Religião na Grécia Antiga, ou mais propriamente das experiências poética e religiosa gregas na chamada Antiguidade Grega, estimulará o pensamento de Eudoro de Sousa a

⁹⁶⁰ Embora *Mistério*, *Repetição* e *Poesia* não estejam circunscritos à secreta experiência nos cultos eleusinos, a referida experiência religiosa na Grécia Antiga desperta a atenção de Eudoro de Sousa para a possibilidade de haver metamorfose humana a qualquer tempo, sempre que houver homem apenas humano.

demandar a elaboração de uma gnoseologia edificada a partir da circunspeta consideração desta “silenciosa” aparição ou manifestação deste *Mistério*.

Se, por um lado, segundo Eudoro de Sousa, o passado tratado pela *História* não é senão o presente projetado para a maior ou menor distância de si, permanecendo este presente projetado, contudo, inalterável em sua constituição fundamental, e se, por outro lado, o estudo da inefável experiência nos Mistérios de Elêusis acusa a permanência de um passado noturno distinto da atualidade diurna em que o culto eleusino vigorou, sugerindo haver um passado que não é o presente da *História*, cumpre indagar, neste passo de nossa reflexão: que é, pois, no pensamento de Eudoro de Sousa, este passado, que, por se manifestar no presente em raras ocasiões (distração, loucura, sonho, êxtase, excentricidade), denuncia a não-transitoriedade como uma de suas características essenciais, isto é, o mostra como um “*antes*” originário ou um passado que não passa, apesar da transitoriedade da realidade em que se manifesta?

A resposta a esta pergunta nos conduzirá à derradeira parte de nossa tese, em que pretendemos ressaltar a congruência entre *Mistério*, *Repetição*, *Poesia* e *História* na conceção eudoriana de *trans-historicidade*. Para o prosseguimento de nossa investigação no sentido determinado por nossa hipótese de trabalho, cumpre voltarmos aos temas, já noutros lugares discutidos, do *Antiquíssimo*, do *Outrora* e da *presença do passado*, associados ao além-*Horizonte* extremo da comum experiência, e opostos ao agora, à *presença do presente* e ao homem apenas humano, todos estes configuradores do que Eudoro de Sousa entende ser a *História*. Igualmente, impõe-se uma reiterada consideração do primeiro sentido de *Mistério*, como exposto no pensamento de Eudoro de Sousa, isto é, como surgimento do mundo mediante o auto-sacrifício do deus *Excessividade Caótica*, divindade que está para além de toda manifestação e representação do divino, de cuja contenção ou de cuja *diacosmese* são gerados, de cada vez e compondo cada época, os vértices do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, naquele evento cósmico, aceção própria do Mito, que Eudoro de Sousa pensa como catábase teocrítica e cosmoantropofânica, mas que, por recusa do vértice Homem, dá início à *História*, objetivando o que antes de seu ato de rejeição do divino e da *natura naturans*, era simbólica circularidade e comutação dos lugares ocupados pelos vértices.

Este início da *História* (e não a sua *Origem*) tomado como catástrofe da triangulação mítica justifica a utilização da expressão *catábase histórica* por Fernando Bastos em sua tese sobre a complementaridade do *Horizonte* no pensamento de Eudoro de Sousa⁹⁶¹, que aqui iremos examinar.

A respeito do *Antiquíssimo*, lembremos que a expressão, e assim o dissemos no capítulo sobre a *Repetição*, pese embora sofrer de imprecisão por estar atrelado à palavra “antigo”, como sua forma superlativa, e esta denotar temporalidade, como também ocorre com a expressão “pré” nas composições de “*pré-lógico*”, “*pré-consciente*” e “*pré-histórico*”⁹⁶², no sentido de precedência, mas também de preterição e superação referentemente ao que é entendido como lógico, consciente e histórico, a realidade designada pelo termo nem se circunscreve à conceção de tempo, referindo antes ao que essencialmente se situa além-*Horizonte* temporal, significando aquilo que é essencialmente (e não cronologicamente) anterior e subsistente a qualquer “*agora*”, recente, imediato ou por vir, nem jamais pode ser preterido, superado, subsumido num regime de conhecimento lógico-discursivo. Ele é a excedência do que é temporal e determinado pela historicidade existencial, a inefável e sempiterna presença do ignoto originário anterior a qualquer início e duração históricos, que estamos chamando de *Origem*, uma das cifras do *Mistério*, e que exerce papel decisivo na tese de Eudoro de Sousa sobre a *Origem* pré-helênica da religião helênica. A esta ignota presença, pretérita, mas que se manifesta em qualquer atualidade distraída de sua operacionalidade racional, além de inexaurível por qualquer intento logificante, Eudoro de Sousa também a chama, em *História e Mito*, de *Outrora e presença do passado*.

⁹⁶¹ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 94.

⁹⁶² Cf. Eudoro de Sousa (2000). *A Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 70: “Entre o ‘lógico’ e o ‘pré-lógico’ devemos apenas supor a análoga relação, que subsiste entre ‘consciente’ e ‘subconsciente’, ‘histórico’ e ‘pré-histórico’ (que melhor diríamos ‘sub-histórico’). Pré-lógico é, portanto, a mentalidade sublógica, correspondente ao tempo sub-histórico e ao psiquismo subconsciente; persiste virtualmente sob a mentalidade lógica, como a inconsciência sob a consciência, como a pré-história sob a história”.

Associada à noção de *Lonjura*, reverso da distância histórica, esta compreendida como maior ou menor cumprimento de um segmento que liga o centro histórico, isto é, o presente do historiador ou o próprio Homem como atualidade, com o seu limitante horizonte, perfazendo um círculo em cujo interior, conforme Eudoro de Sousa, se desenrola o que se pode chamar de historicidade, *Outrora* corresponde ao reverso de todo “agora” histórico, reverso que seria temporal não fosse a sua constitucional não-temporalidade, assim como não-espacial é a *Lonjura* que se opõe à distância histórica. Neste sentido, por ironia referentemente ao positivismo historicista, alvo da crítica de Eudoro de Sousa, é pela negação (ou recusa) que se faz perceptível verso e reverso considerados nesta excludente relação entre intemporalidade e temporalidade, ou ainda, entre não-historicidade e historicidade. Ao passo que *Lonjura* e *Outrora* negam espaço e tempo determinados, sendo eles a própria indeterminação daquilo que é designado pelas referidas categorias, a negação da indeterminação de ambos, *Lonjura* e *Outrora*, afirmam, por sua vez, a determinação de tempo e espaço, conceção fundamental para o pensamento racional, de modo geral, e condição de existência da *História* como Ciência. Focando a nossa atenção no *Outrora*, como exige este momento de nossa reflexão que busca compreender o passado não-histórico no pensamento de Eudoro de Sousa, importa dizer que esta “*indimensionável-dimensão do tempo – que já não é tempo – de um além-horizonte*”⁹⁶³, como o define Eudoro de Sousa em *História e Mito*, é expressão de uma “*desmedida recusa à medida*”⁹⁶⁴, se situando sempre fora ou além de qualquer “agora” que se alinha para frente ou para trás do presente do historiador. Isto significa que, enquanto a *História*, consoante as atualidades do historiador, configura diversas imagens referentemente àquilo que chama de Antiguidade (não nos esqueçamos do exemplo assinalado por Eudoro de Sousa das diversas Grécias Antigas – clássica, renascentista, iluminista, romântica, neo-humanista), expressando a pluralidade do Antigo ou do seu passado, *Outrora*, esquivo a qualquer medida que os diversos “agoras” atribuem ao passado no ímpeto de sua invenção ou reinvenção, há um só em qualquer hora que tenha soado ou que seja considerado (isto se for considerado, como não é o caso da abordagem própria da *História*, caracterizada, segundo Eudoro de Sousa, por sua negação do *Outrora*). Significa, pois, que, à diferença do passado temporal e histórico, medido à escala da atualidade humana, e por isto hora humana, o *Outrora* é um passado que não é

⁹⁶³ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 4.

⁹⁶⁴ *Idem*, p. 5.

qualquer temporalidade dos homens, mas “*hora dos deuses*”⁹⁶⁵. Um passado divino, portanto, e, como tal, absoluto ou excessivo, ao contrário da relatividade e do caráter restritivo do passado histórico-humano.

Quer seja compreendido como passado divino que não passa, à maneira do que foi considerado a respeito da concepção eudoriana de *Antiquíssimo*, em franca divergência com a transitoriedade do passado humano (paradoxalmente um presente que é o mesmo na aparência da alteridade do passado forjado por si), quer seja tomado como indimensionável e abissal fundo que gera o tempo histórico, configurando o Antigo ou a Antiguidade da *História* quando recusado ou “coisisticamente encantado” pelo homem desgarrado do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, como expresso no sentido assumido pelo *Outrora*, situado além-*Horizonte* da historicidade, em qualquer dos casos nos deparamos incontornavelmente com uma abordagem pela qual Eudoro de Sousa evidencia a sua oposição à gnoseologia estruturada a partir da exclusividade do homem (recusa do divino e da natureza) e, por conseguinte, da projeção universalizante do seu tempo presente ou de sua atualidade, que Eudoro de Sousa também designa por “*presença do presente*”. Opor-se à exclusividade da “*presença do presente*” para reestabelecer o que fora negado ou ocultado no projeto teândrico, Eudoro de Sousa o faz invocando o ignoto e inefável preterido, que, contraposto àquela presença hominizante, também é por si chamada de “*presença do passado*”. Com efeito, “*presença do passado*” é outro nome pelo qual *Antiquíssimo*, *Lonjura* e *Outrora* também são designados por Eudoro de Sousa, denotando um passado absoluto e originário (aliás, é a própria *Origem* dos entes originados). É um passado mais que antigo e por isto um *passado-Lonjura*, bem como um *passado-Outrora* e um *passado-Antiquíssimo*. Eudoro de Sousa concebe este superlativo passado, que não passa, como o conjunto dos possíveis irrealizados para que fossem plenamente realizados os possíveis realizados *na presença do presente*. Mas não menos a sua presença oculta em sua face manifesta ou realizada. Neste sentido, ele é um passado ausente, isto é, o negado e preterido que adormece no esquecimento aguardando que soe a hora desumana de sua inesperada e desconcertante manifestação.

⁹⁶⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 15.

A equivalência evidenciada entre as concepções de *Antiquíssimo*, *Outrora* e *presença do passado*, cuja congruência semântica se dá em torno das noções de *Além-Horizonte extremo*, *Excessividade Caótica* ou divina, *Origem*, *Deus*, *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico* (por conseguinte, de *Projeto* e de *mítico* ou *impulso criador de mitos*), assim como de *Natureza* (no sentido de *natura naturans*), todas elas por nós compreendidas no primeiro capítulo como cifras do *Mistério*, nos reconduz ao tema do surgimento do mundo como expressão de um profundo *Mistério* que preside à concepção de Mito e de Mitologia no pensamento de Eudoro de Sousa. Para o mitólogo luso-brasileiro, relembramos, mais do que biografia dos deuses, o Mito é um dizer poético que expressa a *diacosmese* pela qual a indiferença primordial ou o Caos originário, noite antiquíssima e idêntica a si própria por dentro⁹⁶⁶, se faz Cosmos, mediante um auto-sacrifício que por momentos disciplina a *Excessividade Caótica*, disciplina que, porventura, constitui, como sugere Paulo Borges, uma força contrária ao excessivo, capaz de o mostrar e demonstrar como *Excessividade*⁹⁶⁷. Este é, propriamente, o sentido da gênese antropocosmogônica e teocrítica, a respeito da qual todo Mito invariavelmente narra em suas repetidas variações, como assinalamos no primeiro e mais evidente sentido do que entendemos ser a *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, embora também já exprimindo a aceção mais profunda e complexa desta noção, isto é, súbita aparição ou manifestação da *Origem* nos entes originados.

À momentaneidade disciplinadora da *Excessividade* também designada por *Antiquíssimo*, *Outrora* (igualmente por *Lonjura*) e *presença do passado*, corresponde o vir a ser do que Eudoro de Sousa nomeia por *época* e que também caracteriza a própria concepção de “*epocalidade em História*” ou mesmo de *História*. Uma época, conforme Eudoro de Sousa, “*define-se por um regime de fascinação, por uma fulguração ofuscante, pela luz de um raio desferido por aquele que ‘quer e não quer chamar-se pelo nome de Zeus’*. *A fulguração que fascina, diacosmiza de cada vez a seu modo; configura homem e cosmo, co-pertinente um a outro, e ambos, a uma época que assim se determinou*”⁹⁶⁸. E cada época assim definida, desde um ponto de vista humano, assim o

⁹⁶⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 20 e 25.

⁹⁶⁷ Cf. Paulo Alexandre Esteves (1992). O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVIII, 4, p. 620.

⁹⁶⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 9.

entende Eudoro de Sousa e assim o temos insistido, é configurada por um presente, com os seus próprios passado e futuro⁹⁶⁹. Deste modo, temos dois caminhos pelos quais se pode verificar o surgimento e a instauração da *História*. A duplicidade dos caminhos agora assinalada não implica, todavia, uma contradição no pensamento de Eudoro de Sousa, mas antes sugere a indicação de uma significativa convergência entre dois aspetos de sua concepção de *História*, um deles marcadamente humano e o outro mais-que-humano ou *desumano*. O primeiro, a sua componente mais evidente e alvo da severa crítica de Eudoro de Sousa, isto é, a *História* como o saber humano, no sentido de Ciência da *História*; e um outro, insuspeito ou jamais aceito pelo historiador, o da *Origem* (e não o início) não-histórica da *História* e, portanto, não-humana, perspectiva mais associada, todavia, ao sentido de horizonte da historicidade ou epocalidade histórica, de onde emergem os entes e os eventos historiáveis, mas que não deixa de estar intimamente vinculada à *História* como conhecimento próprio da *presença do presente*, ou como saber do homem, cuja configuração foi erigida sobre a recusa do divino e da *Natureza*.

A respeito do ambivalente tema das relações entre um passado humano inalcançável historicamente e a *História*, em tese dedicada ao pensamento de Eudoro de Sousa, Fernando Bastos, seu discípulo no Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília e mais tarde professor de Filosofia na referida Universidade, é quem, de modo mais desenvolvido, senão singularmente, nos esclarece e nos situa em posição favorável, quer para responder à questão acerca do passado não humano como o entende Eudoro de Sousa, indagação fundamental do atual segmento, quer para nos encaminhar para o tema da *trans-historicidade*, não abordada por Bastos, mas que consideramos a concepção fundamental que faz convergir na reflexão sobre *História*, além dos dois aspetos referentes à *História* acima mencionado, o triedro de nossa investigação (*Mistério, Repetição e Poesia*). Em *Mito e Filosofia: A Complementaridade do Horizonte*, Bastos afirma que, compreendendo o Mito no sentido de antropocosmofania teocrítica, Eudoro de Sousa o considera como “origem da ‘presença do presente’, ou seja, como origem da presença do homem e da história”⁹⁷⁰. Aqui, a divergência que insistentemente Eudoro de

⁹⁶⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 10: “Um presente, com seu passado e seu futuro (que não é passado e futuro de outro) perfazem uma época, e há um homem (e um mundo) para cada época”.

⁹⁷⁰ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 35.

Sousa acusa entre, por um lado, o Mito, na aceção de “*um relato sui generis acerca das origens e dos fins do que nós hoje chamamos Homem e Natureza (com tudo o que, a seu tempo, esta contém), incluindo a genealogia dos deuses – de cada um que, a seu modo peculiar, une e desune seres naturais e seres humanos*”⁹⁷¹, e, por outro, a *História*, saber do homem humano ou da *presença do presente*, começa a se transfigurar em convergência, isto é, em seu oposto, mas complementar. Esta significativa conversão, assim o entendemos, anuncia, embora não levada às últimas consequências, a superação ou senão o equacionamento do problema posto pela *História* ao pensamento de Eudoro de Sousa em torno da incompatibilidade entre, por um lado, intemporalidade e indeterminação do *Mistério da Origem* ou da divina *Excessividade* e, por outro, temporalidade e determinação referentemente ao que é histórico. A tese eudoriana da *complementaridade*, como veremos, embora em *Horizonte e Complementaridade* seja especificamente exposta a propósito das relações entre Mito e Metafísica nos primeiros filósofos gregos, parece-nos a imprescindível chave que nos permitirá seguir adiante em nossa investigação. Mas não nos adiantemos. *Trans-historicidade e complementaridade* no pensamento de Eudoro de Sousa acerca da *História*, ambos terão os seus respetivos, próprios e decisivos lugares. Por agora, examinemos as consequências da afirmação de Bastos de que o Mito é a *Origem da História*, ou, dito de outro modo, de que a *presença do passado* constitui a *Origem da presença do presente*, quer este o saiba ou não, quer o admita ou não, configurando a noção de *catábase histórica* no pensamento de Eudoro de Sousa, o que justificará o entendimento pelo qual o conjuntivo “e” presente no título de *História e Mito*, obra fundamental na abordagem do tema que nos ocupa neste capítulo, mas que é o fulcro de toda a tese, mais que afirmar um regime de inconciliável oposição entre os termos (*Mito e História*) e a realidade expressa pelos termos, sugere, antes, de modo críptico, uma convergência complementar. Importa dizer que por *catábase histórica*, em consonância com a conceção eudoriana de Mito, isto é, cosmoantropofania teocrítica, Bastos entende o mistérico deicídio que gerou o mundo, o homem e, por conseguinte, o mundo humano e historiável, isto é, a própria *História*. Daí a afirmação segundo a qual o Mito é a *Origem da História*. Igualmente importa esclarecer que o mundo e o homem, enquanto os dois vértices da base do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, surgidos ambos da *diacosmese da Excessividade*, não são a *História*. Todavia, o mundo do homem só humano e o homem do mundo só

⁹⁷¹ Cf. Eudoro de Sousa (1978). *Sempre O Mesmo Acerca do Mesmo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 44.

humano, que não são senão o homem que recusou e recusa a sua divina *Origem*, para Eudoro de Sousa, constitui o horizonte da historicidade (isto é, a ambiência onde se situam os entes e os eventos históricos e historiáveis), e este, por sua vez, a *presença do presente*, que tanto significa o homem não mais que humano, quanto a *História*. Neste caso, homem e mundo que se pertencem mutuamente equivalem à *História*. E de assim o ser, temos justificada a expressão *catábase histórica*, também empregada por Eudoro de Sousa⁹⁷², no sentido de que é, efetivamente, pelo auto-sacrifício ou *Catábase* do Deus *Excessividade Caótica* que a *História* (mundo deste homem e homem deste mundo, ambos referentes ao homem humano) vem a ser. Assim, prossigamos.

Se desde o ponto de vista da abordagem que faz da *História* o saber próprio do homem enquanto recusa do divino e da *Natureza*⁹⁷³, é a totalidade da realidade, embora uma realidade objetivada e objetivável, que é abarcada pelo olhar petrificante da *História*⁹⁷⁴, no sentido de que a *História* envolve a realidade, a subsumindo no seu ordenamento lógico discursivo e desprezando o que aí não encontra lugar, Bastos também ressalta outro ponto de vista, não menos relevante no discurso de Eudoro de Sousa em *História e Mito*, e que faz da *História* não o envolvente da realidade em seu *Horizonte* próprio, senão aquilo que é envolvido por uma realidade originária de toda manifestação. Com efeito, Bastos demonstra que, para Eudoro de Sousa, em sua irrefreável descida (ou ascensão) abrupta em demanda da *Origem* de tudo que devém existencialmente, também a *História*, cujo início e permanência são assinalados como encantamento coisístico⁹⁷⁵

⁹⁷² - Comentando a crítica de Heidegger ao que que Eudoro de Sousa chamou de “*pseudo-pensamento de objetividade*”, e reconhecendo que o pensamento do filósofo alemão se move num aquém-horizonte da objetividade, o mitólogo luso-brasileiro afirma: “*Mas nós, que outra coisa não fizemos nem fazemos, senão mitologia, podemos ousar a inversão e propormos que na trans-objetividade se veja o ponto de partida de uma anábase meta-histórica, correndo ao invés da catábase histórica*”. Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger*. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 158.

⁹⁷³ Esta é a perspectiva que até aqui tem sido exposta como cerne da crítica de Eudoro de Sousa ao que o próprio pensador chama de *positivismo historicista*. Cf. Eudoro de Sousa (2004). “*Mitologia e Ritual*”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda p. 107.

⁹⁷⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 24: “*A história, como a medusa, imobiliza e petrifica*”.

⁹⁷⁵ *Idem*, p. 5: “*A não-espacialidade da lonjura e a não-temporalidade do outrora são o que, por sua vez, negadas, fundamentam, a espacialidade do distante e temporalidade do antigo. Mas a negação, aqui, é como que um encantamento ‘coisístico’, mediante o qual, da lonjura, parece fazer-se um distante e, do outrora, um antigo*”.

ou histórico⁹⁷⁶ do mítico, do *Outrora* ou da *presença do passado* (e, acrescentamos nós, do *Antiquíssimo*), isto é, como um descarnar⁹⁷⁷ humano do mundo narrado nos mitos e celebrado nos dramas rituais, que o substitui ou o reconfigura como um mundo objetivo feito de coisas e ausente dos deuses, dizíamos, também a *História*, neste sentido, “*anda à mercê do mito*”⁹⁷⁸. Porque o Mito, como o entende Eudoro de Sousa, constitui uma narrativa das origens de tudo o que devém, inclusive os entes históricos, bem como os eventos históricos, a despeito do desconhecimento que a respeito disto a *História* tenha e apesar de a *História* habitualmente não a admitir. Neste sentido, considerando a via, como o apontamos na tese de Bastos, segundo a qual, simultaneamente, o Mito é a *Origem da História*, no sentido de que a manifestação do mítico como auto-contenção da *Origem* gera ou é a própria gênese tanto do mundo e do homem não-historiáveis, como de homem e mundo historiáveis⁹⁷⁹, e o Mito é a narração própria desta *diacosmese* ou *Catábese da Excessividade*, que por intermédio do homem-recusa e apenas para a sua percepção racional é reduzido à historicidade, é de se admitir que andar a *História* à mercê do Mito ou do mítico, como afirmado por Eudoro de Sousa, significa haver outro vórtice genesiaco da *História* além do homem apenas humano e da *presença do presente* como a sua constante atualidade. E que o projeto humano da *presença do presente* não é senão um dos projetos, temporário e contingente, sugeridos pela Realidade originária e inexaurível (o *Projeto*)⁹⁸⁰. Não fosse assim, nem a desmesurada e utópica *Lonjura* seria fonte da historicamente medida distância, nem tampouco o indeterminado e ucrônico *Outrora* seria fonte de qualquer antiguidade histórica determinada, como entende Eudoro de

⁹⁷⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 24: “Encantamento histórico de um mito é a presença do homem. Dela consiste a objectividade da história”.

⁹⁷⁷ A expressão “descarnar” que empregamos para caracterizar a negação do Mito pela *História*, a colhemos, com a mesma aceção, numa reflexão de Eudoro de Sousa acerca do abismo existente entre o agora da *História* e o *Outrora* do Mito. Cf. Eudoro de Sousa (2000). “As Nupcias do Céu e da Terra”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 58: “A interpretação que descarna os símbolos religiosos – reduzindo-os a personificações emblemáticas de esquemas naturais, noções morais, e fórmulas sociais – nada nos revela do verídico conteúdo dos mitos. Se o tempo não é mera abstracção, não há possibilidade de abolir a distância que separa o ‘agora’ do ‘outro’”.

⁹⁷⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 19.

⁹⁷⁹ O projeto humano que Eudoro de Sousa chama de catástrofe da triangularidade mítica.

⁹⁸⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 4: “Mas eu posso supor – pois se não provar que assim é, também sei que ninguém provará que assim não seja – que esse homem-sujeito de um mundo-objecto, e esse mundo-objecto de um homem-sujeito, não sejam mais que sugeridos, mais do que projectos sugeridos da própria Realidade, sugestões e projectos temporários e contingentes, que podem dar lugar a outros, e que esses outros, nem assim tão temporários e tão contingentes, sugiram e projectem outro homem e outro mundo, que um para o outro não esteja na relação transcendental sujeito-objecto”.

Sousa⁹⁸¹, ainda que o sejam apenas por negação, não significando negação, neste caso, absoluta extinção, mas ocultamento ou “*encantamento coisístico*”⁹⁸².

Esta fonte originária, que também o é da historicidade determinada pela *História*, mas não apenas, porque igualmente provoca *diacosmeses* não antropocêntricas, é propriamente a *Origem* não originada de tudo o que devém. Ela é, pois, o incomensurável passado não-histórico da *História*, *passado de todos os passados*⁹⁸³ que, distinto do agora e da *presença do presente*, Eudoro de Sousa designa por *Antiquíssimo*, *Outrora* e *presença do passado*⁹⁸⁴. E como passado não-histórico ou passado mítico, transpondo o *Horizonte* extremo que separa, mas também une, o imanifesto e o manifesto, ela abre uma clareira de possibilidade para o vir-a-ser do *Horizonte* da historicidade, do histórico, do historiável, da consciência histórica e, por conseguinte, da própria *História*. Neste sentido, é o incomensurável passado não-histórico a *Origem* da *História*⁹⁸⁵, a presidindo enquanto seu princípio fundamental, antes que o homem (que o recusa) o fosse e o seja. E para Eudoro de Sousa, como o vimos no primeiro capítulo quando discutimos a *Natureza*, no sentido de *natura naturans* e expressando uma cifra do *Mistério*, a *Natureza* “é o irrecusável do mundo recusável, a outra presença, que o é do passado. *Natureza é o passado inatingível pela história. É o mundo que o homem-sujeito da história tentou recusar, por não senti-lo como seu, porque não o fez, porque não podia afeiçoá-lo à sua imagem*”⁹⁸⁶. Por aqui começamos a entrever uma íntima relação entre *História* e *Mistério*, porventura insuspeita e decerto não admitida, se suposta, pelos historiadores, e que constitui a matriz de nossa hipótese, bem como o tema essencial de nossa tese, relação

⁹⁸¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 5: “A não-espacialidade da lonjura e a não-temporalidade do Outrora são o que, por sua vez, negadas, fundamentam a espacialidade do distante e a temporalidade do antigo”.

⁹⁸² *Idem*, *ibidem*.

⁹⁸³ *Idem*, p. 7.

⁹⁸⁴ *Idem*, p. 25: “Passado é presença do outrora, de outra hora, que não é esta, a da presença do agora; passado entrevê-se, ou vê-se entre presenças do presente, na lonjura, isto é, na ‘distância subitamente impossível de percorrer’, quando por milagre incrível, dentro de alguns de nós, declina o dia da história, para dar lugar àquela ‘noite antiquíssima e idêntica’, ou à antiquíssima identidade do que indiferentemente poderá vir a ser história ou mito. Se não é que a história deve a sua existência a um mito...”.

⁹⁸⁵ *Idem*, p. 21: “A história não cabe a iniciativa de recolocar o antigo, só o antigo, ou o antigo com sua contraporar atualidade, na lonjura e no outrora. Pelo contrário, a história nega-se, só na desprecavida admissão de que tal seja possível, possível só de pensar. Nega-se, porque, admiti-lo, equivaleria a admitir que o mítico é matriz do histórico, e não há historiador que não saiba que a história se institui e constitui pela decidida exclusão dos mitos. A iniciativa cabe ao impulso mítico que dá origem à história, a seu despeito”.

⁹⁸⁶ *Idem*, p. 30.

cuja conjunção “e” do título da obra fundamental de Eudoro de Sousa sobre a *História*, *História e Mito*, parece, simultaneamente, ocultar e revelar, como as cósmicas *Catábase* e *Anábase* ocultam e revelam, simultaneamente, os três vértices do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, à maneira das *tropai* (τρόποι) heracliteanas, isto é, se manifestam como cosmoantropofania teocriptica (*Mistério* dos deuses e surgimento do mundo) e teofania cosmoantropocriptica (surgimento dos deuses e *Mistério* do mundo).

6 – Revelação, Possessão e Êxtase: Anábase Meta-Histórica

A antropologia eudoriana, cujo aspeto mais evidente e crítico ou desfavorável ao homem o compreende como recusa de sua *Origem* divina, comporta, todavia, outra aceção. A subjetividade que o homem tem, também designada por Eudoro de Sousa como “mim”, e que lhe atribui o papel de sujeito de um conhecimento de objetos postos por suas abstratas estruturas de pensamento e de linguagem, como é o caso do que é considerado histórico e historiável e que, supostamente patente nos documentos ou vestígios do que é objeto de sua atenção, institui a noção de *História*, é contraposta no pensamento de Eudoro de Sousa por outra conceção de subjetividade. Esta outra subjetividade, como já vimos, diferente daquela que o homem tem, é propriamente o homem em sua dimensão pré-humana ou originária⁹⁸⁷. A este “eu” que o homem é, diferente do “mim” que ele tem, Eudoro de Sousa chama de *subjetividade irreduzível*⁹⁸⁸, idêntica ao “*misteriosíssimo mistério*” da *Origem* não originada que a tudo envolve, homem, *História*, *presença do presente*, e, portanto, equivalente ao passado de todos os

⁹⁸⁷ Para Fernando Bastos, esta perspectiva que pensa o homem a partir de seu fundamento originário, em contraste com o homem que recusa o que lhe foi e é ofertado gratuitamente pela *Excessividade Caótica*, constitui o que o filósofo brasileiro chama de ontoantropologia de Eudoro de Sousa. Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 89: (...) “a antropologia é ontológica, é uma ontoantropologia, pois é o meta-horizonte do Ser, inexaurível e inesgotável, que funda a compreensão do horizonte humano, próprio e finito (temporal), de possibilidades”. Cf. também: *Idem*, pp. 93, 94: “Em consonância com o autor de *Ser e Tempo*, a antropologia ontológica de Eudoro de Sousa é ‘metafísica’ não no aspecto da explicação do Todo pela parte, do Ser pelo ente (como quer a tradição filosófica do Ocidente), mas no aspecto da pergunta pelo ser mesmo, ou seja, pela verdade do Ser. E é neste aspecto que a essência do homem pertence à verdade do Ser e a antropologia é ontológica, é uma ontoantropologia. O homem se revela na verdade do Ser, e sua revelação é, portanto, ontológica”.

⁹⁸⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 43: “O sujeito não o é só de objectos externos. Dentro de mim, nem sei o quanto há de objetivável, mas, haja o que houver, do lado dele está o ‘mim’ e o ‘me’; o ‘eu’ está do lado oposto, como subjetividade irreduzível a toda objetivação, porque é o antecedente ou o concomitante de todo o objectivar”.

passados, que chamamos no segmento anterior de *Antiquíssimo, Outrora e presença do passado*, negados para que fossem determinados modernidade, agora e *presença do presente*, determinações que constituem o que para Eudoro de Sousa é a *História*. Lembremos que para Eudoro de Sousa a “*subjetividade irreduzível*” constitui aquilo que é ocultado ou negado para que seja patenteada a subjetividade do homem empírico e de cada época específica, isto é, o *abismo sem fundo* que subjaz encoberto no vir a ser do homem *hominizante*, assim como em sua permanência instantânea, até que lhe advenha o *sui generis* acontecimento que instaure a sua mais radical metamorfose e o arrebate do que ele veio a ser, o homem da recusa, lhe desvelando a sua *Origem*. Nesta perspectiva que considera a “*subjetividade irreduzível*” o equivalente humano do inefável preterido sacrificialmente nas cosmogonias, cuja narrativa constitui o sentido próprio do que Eudoro de Sousa entende ser o Mito, ela é a incomensurável ou “indimensionável dimensão” constitutiva do homem, tanto mais próxima do ser (eu sou), e daí o seu sentido ontoantropológico apontado por Bastos, quanto mais distante do ter (me e mim), e que foi recusada na “*catábase histórica*” pela qual homem e mundo foram objetivados e a *História* constituída.

Acresce-se ao tema da “*subjetividade irreduzível*”, como evidência de outra dimensão da concepção antropológica de Eudoro de Sousa, a compreensão, congruente com esta, segundo a qual o homem também é essencialmente transe ou transposição de limites, isto é, um ser caracterizado pelo seu intrínseco sentido de ultrapassagem referentemente a si próprio e ao mundo que o “si próprio”, entendido na mesma aceção do “mim” da subjetividade objetivante ou coisificante, estabelece como o seu mundo próprio⁹⁸⁹. Quer o sentido de “*subjetividade irreduzível*”, quer a concepção de ultrapassagem, ambas as noções também presentes na antropologia de Eudoro de Sousa, convertem o homem de recusa do Sagrado em abertura por onde irrompe este mesmo Sagrado; de originado desgarrado de sua *Origem* e que se julga a própria origem das coisas, de si próprio e do mundo coisificado, a originado reintegrado em sua *Origem* por força de metamorfose experimentada por si como abertura por onde lhe advém a *Origem*.

⁹⁸⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 41, 42: “ ‘O homem é algo que deve ser ultrapassado’, o homem é o que deve se ultrapassar. Não me ocupo, nem me preocupo com o que Nietzsche entendia por ‘ultrapassagem’, de como queria que o homem se ultrapassasse. Para mim, o filósofo só me diz que o homem tem de transpor limites, que o homem é transposição de limites, que só é homem aquele que os transpõe, quem os transpõe. O homem não é o Homem definido pelo mundo que faz, virtualmente determinado pelo Mundo a fazer, que é o próprio ‘afazer’ ”.

Assim, se por um lado a *História* é feita, conforme Eudoro de Sousa, pelo homem considerado o pólo oposto da *subjetividade irreduzível*, isto é, pela subjetividade exausta de sua circunscrição só humana, abordagem que constitui o aspeto da antropologia que primeiramente Eudoro de Sousa expõe, e se, por outro lado, o homem não tem, mas é essencial, própria e originariamente a “*subjetividade irreduzível*”, sendo-lhe constitutivo o superar-se enquanto determinação daquilo que veio a ser em todas as epocalidades, embora não por iniciativa e ação de sua vontade e de sua consciência, mas por ignoto agente de sua transfiguração, seguem-se, então, as mais decisivas consequências para a concepção de *História* no pensamento de Eudoro de Sousa, e que cumpre analisar.

Com efeito, considerando a *História* como o próprio homem humano ou a presença do seu presente, mas igualmente reconhecendo neste mesmo homem humano, a despeito de sua recusa, um inexaurível, indomesticável e sempiterno fundamento que é silêncio para a *História*, como silêncio o é para a *História* das Religiões o que Eudoro de Sousa considera a autêntica experiência religiosa vivenciada pelos iniciados nos cultos eleusinos da Antiguidade grega e latina (e assim também o vimos anteriormente a respeito da tese da não-historicidade da essência da religião Grega), a concepção de *História* exposta por Eudoro de Sousa em *História e Mito*, mas cujos interesse e maturação se observa ao longo de sua produção intelectual desde artigos publicados nos anos 40 do século XX, não fica indiferente quando confrontada com os temas da “*subjetividade irreduzível*” e da transposição constitutiva do homem. Ao contrário, ela sofre uma significativa alteração sem que a referida alteração, no entanto, seja capaz de mudar substancialmente a apreciação de Eudoro de Sousa acerca do valor do alcance cognoscente da *História*, ressaltadas aí as suas limitações ao que é apenas humano. Como em seguida veremos, a esta abordagem desfavorável à *História*, Eudoro de Sousa acrescentará, embora mantendo a referida abordagem e pensando a partir dela, uma solução ou “*saída*”⁹⁹⁰ para o problema da debilidade e penúria da *História* na tarefa de aceder à *Origem* de todos os entes e eventos históricos, esforço que, quando muito, logra apenas assinalar, e mesmo assim de longe, o início do que considera a realidade histórica. Neste sentido, a reflexão de Eudoro de Sousa acerca da *História* passa a revelar um caráter anfibológico caracterizado por um simultâneo pessimismo e otimismo do pensador a seu

⁹⁹⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 45: “*Por onde sair? Pois temos de sair, tem de haver uma saída. Mas não nos precipitemos: o caminho para a resposta certa é labiríntico, e não temos Ariadne que nos socorra*”.

respeito, numa relação de oposição e *complementaridade* entre estas duas perspectivas, como intimamente relacionados estão a sombra e a luz⁹⁹¹. Entre um termo e outro da ambivalência, ergue-se a figura misteriosa do *Horizonte*, transponível de além para aquém, como no caso das *diacosmeses*, mas também noutras ocorrências de teor misterioso, como veremos a seguir; intransponível no sentido oposto, isto é, desde a intencionalidade da *História* em demandar a mais distante “distância” ou a mais afastada antiguidade que lhe seja possível, na ineficaz e ingênua crença de que por seus métodos acederia ao passado de todos os passados, sem deixar de existir enquanto *História*, contrariando a sentença de “*quem vê Deus morre*”.

O referido pessimismo de Eudoro de Sousa referentemente à *História* é expresso na avaliação daquilo que o pensador considera a incapacidade de a *História* transpor o seu próprio *Horizonte* (*Horizonte* da historicidade), mantendo-se ordinariamente, e sem qualquer hipótese de vir a ser de outro modo, enclausurada no que atrás chamamos de humaníssimo e vicioso círculo, cujo centro e não menos a circunferência, ou o ponto de partida e o ponto de chegada, são uma única e mesma realidade, qual seja, a atualidade do homem humano. Paralisados em seu confinamento, o homem e a *História* são incapazes de romper o “*encantamento coisístico*” a que foi submetido o passado originário (*Antiquíssimo, Outrora, presença do passado*), autêntico passado considerado por Eudoro de Sousa “*ingrediente insegregável de todos os passados ou a alma de tudo quanto na realidade passou*”⁹⁹², ainda que os passados ou as realidades passadas assinaladas e assinaláveis pela *História* só o sejam enquanto olvido daquele pretérito constitutivo do passado que o é de todos os passados históricos.

⁹⁹¹ Considerando que Eudoro de Sousa atribui valor positivo às duas simbólicas associadas ao pendor gnoseológico, a simbólica da luz da ascese racional e a simbólica da caverna e de sua escuridão equivalentes à Noite cosmogônica, não nos atrevemos a dizer se o otimismo de Eudoro de Sousa corresponderia à luz e o pessimismo à sombra ou se o contrário.

⁹⁹² Comentando o aforismo de Nietzsche, *História Abscondita* (Froelisch Wissenschaft n.º 34), que aborda a força retroativa do que o filósofo alemão chama de “*grande homem*” (mas que Eudoro de Sousa substitui por *presença do presente*) e os “*mil mistérios do passado*” Eudoro de Sousa afirma: “*Até soar a hora fatal da história, quantos viajantes do Ocidente não olharam as pirâmides de Giseh e a Acrópole de Atenas? E se as houvesse contemplado, como contempladas foram depois, não teriam adivinhado ou pressentido a existência das ruínas que se ocultavam nas sombras do olvido? O que parece de concluir, portanto, é que faltava ainda no passado o sentido do ‘passado’ (hoje diria: o sentido do ‘outrora’). Este ‘passado’ é o conteúdo insegregável de todos os passados, ou melhor, a alma de tudo quanto na realidade passou*”. Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 11.

Para Eudoro de Sousa o homem humano está no interior de uma época histórica. E uma época histórica, como já vimos, é configurada por uma linha temporal cujas extremidades, limites não-limiais do *Horizonte* da historicidade, são um passado e um futuro que o são do presente de cada atualidade do homem e, portanto, um único e mesmo ponto: a *presença do presente*. A este traço limitante que faz da *História* o envolvente da existência, Eudoro de Sousa chama de hominização da realidade, equivalente ao “*encantamento coisístico*” ou “*encantamento histórico*”. Repare-se que no entendimento de Eudoro de Sousa, o homem da recusa, que é o homem histórico, “está” e não “é” na circunscrição histórica, porque neste âmbito impera a crença de uma única imagem e concepção do homem, cuja identidade, de modo apenas suposto, transita sempre igual a si própria pelas épocas históricas, resultando desta perspectiva que uma Antiguidade, assim enfatiza Eudoro de Sousa, mas também, assim o menciona, um Medievo, uma Modernidade e uma Contemporaneidade⁹⁹³, como no Ocidente se convencionou nas historiografias classificar as épocas históricas, são e serão sempre epocalidades relativas à contemporaneidade de quem as considera. Esta seria, conforme Eudoro de Sousa, a ilusão humana acerca de sua essencialidade. Todavia, é propriamente a contínua transitoriedade, embora paradoxal, a marca distintiva da *História* e do homem histórico. E paradoxal porque, conforme Eudoro de Sousa, desvanecendo a “*atualidade de um atual*”⁹⁹⁴ que projeta passado e futuro como seus derivados e dependentes pólos contrários, compondo uma época, começa a aparecer (no sentido de configurar-se numa aparência contingencialmente distinta da anterior, mas estruturalmente a ela igual) e a firmar-se até que também soe a hora de seu desvanecimento, a atualidade de outro atual num regime de variações invariantes (substituição e sucessão de atualidades), isto é, permanência da *presença do presente* de cada atualidade, por um lado, e alteração das atualidades ou das épocas históricas, por outro.

Confrontado com este problema desde os tempos de sua especulação acerca da tese da não-historicidade da Religião Grega antiga exposta em “Dioniso em Creta”, mas também considerada noutros estudos, e sempre em demanda de solução para o problema das relações entre *História* e o que a *História* superficialmente chama de pré-história sem, no entanto, a incorporar em sua dimensão cognitiva, senão superficialmente, por decisão própria mas, sobretudo, por incapacidade de compreendê-la, Eudoro de Sousa indaga em

⁹⁹³ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 72.

⁹⁹⁴ *Idem*, p. 19.

História e Mito acerca daquilo que seria o real agente, se agente há, do característico trânsito da historicidade. Decerto que não é o homem, a sua volição e a sua consciência diurna e histórica, ainda que a *História* com a sua peculiar transitoriedade seja compreendida como a presença do homem, o seu afazer característico, o seu saber lógico-discursivo. Para Eudoro de Sousa, contrariando a idéia corrente de que em cada época o homem sabe ou julga saber de onde vem e para onde vai, isto é, o seu início e o seu fim, ninguém que esteja no interior de uma época histórica sabe efetivamente onde começa e onde termina esta época, por mais diligentes que sejam as investigações neste sentido. Pese embora Eudoro de Sousa entender que o *Horizonte* da historicidade, tomada como linha de sua (de)limitação e (de)limitação da própria *História*, seja configurado pela atualidade do homem que a perspectiva, insistimos, projetando passado e futuro que o são do seu presente, a transitoriedade das atualidades, bem como as suas sucessões, impossibilita que a *História*, se possuísse compasso⁹⁹⁵, traçasse esta linha de seu início e de seu fim. O motivo desta impossibilidade está em que o centro necessário onde se apoiaria uma das pernas do compasso para que a outra traçasse o *Horizonte* circundante, não é fixo, mudando de atualidade em atualidade. Assim, necessário é que outro seja aquele ou aquilo que originariamente estabeleceu e estabelece o *Horizonte* da *História*, não a partir do interior da *História* tomada como envolvente da realidade, mas antes o contrário, desde o seu exterior ou de sua alteridade, ambos já considerados como o seu real envolvente. E igualmente outra a via de acesso à *Origem* da *História*, porque, como já afirmado, a *Origem* não pertence à *História*, como a ela pertence tudo aquilo que é historiável. Isto significa que não é e nem pode ser pela *História*, por sua hora ou medida apenas humana a configurar distância e antiguidade ou espaço e tempo, que o real passado instituidor de seu *Horizonte* se nos dá a conhecer. Outro há de ser, portanto, o caminho pelo qual se revelará a própria *Origem* da *História*, que também é *Origem* do homem e do mundo, porque para este efeito, segundo Eudoro de Sousa e expressando de modo contundente o que atrás chamamos de seu pessimismo, a *História* “*não é caminho, porque o caminhar da história efetua-se a discretos passos, que só me distanciam do atual, sem que a antiguidade-distante se abeire do passado-lonjura. Este – passado-lonjura – é um dos muitos nomes que podem designar o horizonte circundante, o limite*

⁹⁹⁵ Aqui Eudoro de Sousa utiliza, para ilustrar a impossibilidade de a *História* dar a si própria o seu *Horizonte*, a figura de um instrumento para desenhar curvas, cujos pontos são equidistantes do centro. Cf. Eudoro de Sousa. *História e Mito* (1981). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 18.

limitante de todo o viajar até o onde a terra acaba e o céu começa, até o 'lugar' de indistinção de uma e de outro”⁹⁹⁶.

Descartada a possibilidade de a *História*, por seus métodos próprios, baseados nos princípios de identidade e causalidade e em conformidade com a sua peculiar concepção de temporalidade (alinhamento de passado, presente e futuro, consignado pelo presente), nos mostrar e demonstrar a sua *Origem*, que é a real instituidora do seu *Horizonte* antes que o próprio homem o seja, e por isto revelar-nos o autêntico passado que lhe fundamenta e que lhe é subjacente e oculto, passado que é de todos os passados afirmados pela *História*, Eudoro de Sousa levanta a hipótese da súbita emergência da *presença do passado* na *presença do presente* a despeito da recusa da *História*, mediante a ruptura da polaridade histórica de antigo-atual (passado histórico-*presença do presente*), isto é, a custo da superação da concepção de epocalidade histórica (presente que configura passado e futuro). Confirmada esta hipótese da “catástrofe histórica”⁹⁹⁷, teríamos configurada a “*ultrapassagem*” da *História*, para nos valermos da expressão associada à antropologia eudoriana, na aceção complementar àquela que faz do homem a recusa de sua *Origem*. Esta é, com efeito e em conformidade com o sentido de *subjetividade irreduzível* e de *ultrapassagem*, aceções também presentes na ontoantropologia eudoriana, a dimensão otimista do seu pensamento, complementar à pessimista recusa do entendimento segundo o qual é a *História* um saber do passado e, portanto, que pela *História* aceder-se-ia ao real e originário passado de tudo o que é originado e considerado histórico. Assim, não ser a *História* o caminho pelo qual se acederia à *Origem* de tudo o que devém constitui a face pessimista do pensamento de Eudoro de Sousa referentemente à *História*, ao passo que a face otimista se patenteia na convicção de que se não é, definitivamente, pela *História*, é, todavia, na *História*, em sua atualidade, que a *Origem* se manifesta.

Recusa da recusa é, pois, o caminho de acesso ao originário instituidor da *História* (não o seu início, porque este a *História* alcança ou determina), pelo qual o homem que

⁹⁹⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 15.

⁹⁹⁷ A expressão por nós utilizada, “catástrofe histórica”, está intimamente associada, em sentido oposto, à catástrofe que, segundo Eudoro de Sousa, teria abatido os lados do triângulo mítico, transmutando-o em segmento de reta que une apenas os dois vértices da base (homem e natureza), segmento determinado pela vontade e consciência do homem e que fundamentaria a *História* como saber apenas humano e da presença do seu presente.

veio a ser ou homem só humano se disponibilizaria a refazer às avessas o caminho pelo qual, da desdivinização e dessacralização do mundo e do homem, antes inscritos na dinâmica e essenciante circularidade do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*, teria resultado simultaneamente, segundo Eudoro de Sousa, a humanização do homem, o olvido da *subjetividade irreduzível* e a “*catábase histórica*”, por força da catástrofe do mítico triângulo instituidora do homem humano e do seu presente (*presença do presente*) como a medida da realidade (mito teândrico). Eis o caminho que, para Eudoro de Sousa, viabilizaria o desencantamento meta-humano e meta-histórico do que no homem e na *História* estão sob encantamento. Não, todavia, como uma atitude consciente e programática de transfiguração. Para Eudoro de Sousa, a *História*, sempre configurada pelo seu antigo-distante, expressão da projeção do seu presente, e pela objetividade do seu saber, é impotente para transpor para além do seu *Horizonte* circundante. Mas o que é próprio do além-*Horizonte*, o passado de *Outrora* ou o *Mistério da Origem*, de natureza indomável e inexaurível, passa de além para aquém *Horizonte* sem que o homem da recusa e a *História* nada possam fazer para deter o seu influxo.

Assim, para Eudoro de Sousa, se não é pela *História* que se acede ao originário, indissociável que ela é da atualidade humana negadora deste mesmo originário, todavia, é na atualidade da *História* que subitamente pode ocorrer o irromper do originário, o transbordar de sua perene e essencial superabundância. Neste “*milagre*”⁹⁹⁸, como também o chama Eudoro de Sousa, consiste a oposição à ou recusa da “*catábase histórica*”, isto é, a transcensão da *História* compreendida por Eudoro de Sousa como “*anábase meta-histórica*”, e que, em sua inesperada e não conjecturada ocorrência, se esquivava a qualquer previsão metódica que pretenda conferir-lhe uma explicação racional, propiciando à *História*, ainda que por instantes, o assumir-se em sua feição “pré-histórica”, no sentido de anterior e subjacente à “*catábase histórica*” que a instituiu. Mas

⁹⁹⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 5: “*A lonjura e o outrora não são da ordem do sentimento e da emoção; mas pode acontecer que distância e antiguidade se aoreolem de lonjura e outrora, por um revoluir de nossos sentimento e emoções, quando, por incrível milagre, se suspende aquela negação-encantamento. E o milagre está aí, sempre que nos estranhemos das coisas antigas e distantes, ou estas se estranhem de nós*”. Cf. também *Idem*, p. 25: “*Passado é presença do outrora, de outra hora, que não é esta, a da presença do agora; passado entrevê-se, ou vê-se entre presenças do presente, na lonjura, isto é, na ‘distância subitamente impossível de percorrer’, quando por milagre incrível, dentro de alguns de nós, declina o dia da história, para dar lugar àquela ‘noite antiquíssima e idêntica’, ou à antiquíssima identidade do que indiferentemente poderá vir a ser história ou mito. Se não é que a história deve a sua existência a um mito...*”.

pré-*História*, como vimos e insistimos anteriormente, desde o ponto de vista da *História*, é, paradoxalmente, uma *História* que não é, à maneira de uma sombra do que efetivamente é a *História*. Ou antes, embora muito vagamente referida pela *História*, como no caso dos rituais dos Pelasgos no discurso da *História*, de Heródoto, a ela não pertence, logo, não é histórica, muito menos dela se pode dizer que seja a *História*. “*Anábase meta-histórica*”, como o próprio nome sugere, significa, pois, a ultrapassagem da *História* para que a *Origem* se manifeste na *História*. Um paradoxo que carece de esclarecimento e que constitui o cerne de nossa especulação não apenas neste capítulo, mas na totalidade desta tese.

No segundo capítulo desta tese, *catábase* e *anábase* foram ressaltadas como dois dos diversos modos, segundo entendemos, pelos quais Eudoro de Sousa insinua o tema da *Repetição* em seu pensamento, evidente e nomeado na aceção de *variações do mesmo*, sugerido, mas não expresso *ipsi verbis* nas demais (*diacosmese*, *antiqüíssimo*, *rito e participação mística*, *hybris*). Derivado o seu sentido dos estudos acerca de sua ocorrência na tradição literária da Antiguidade Grega, Latina e Oriental Pré-Clássica, no referido capítulo a *Catábase* foi compreendida como uma íntima e radical transfiguração do homem, pela qual a sua humanidade apenas humana deixa de ser o que veio a ser e o que havia sido até que ocorresse a experiência do *descensus infernal*, expressando uma transcensão do último *Horizonte* que envolve todo campo da comum experiência humana, e acarretando uma falha ou fissura irremediável no tecido cognitivo regularmente ordenado da experiência, do pensamento e da linguagem comuns. Deste modo concebida, a *Catábase* consiste numa arquetípica ação repetida em todos os mitos, através da qual o homem transfigurado em sua desumanidade penetra nas obscuras regiões da alma humana, já esquecida das supostas centralidade e supremacia de sua consciência.

Em contraste complementar com este sentido da *Catábase*, e igualmente tomada como indício do tema da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, a *Anábase* é concebida como ação ou ocorrência pela qual quem a experimenta se eleva a si próprio, ou antes, é elevado sobre si por outro radicalmente distinto de si mesmo. Pela *Anábase*, a subjetividade do homem humano (o mim do homem humano), descida aos infernos por arrebatadora *Catábase* e transfigurada em sua desumanidade, dá lugar à emergência da

“*subjetividade irreductível*” (o “eu” do homem desumano ou mais-que-humano). Deste modo, *Catábase* e *Anábase* são, como vimos anteriormente, dois aspetos distintos, mas complementares, de um mesmo arrebatamento fundamental e transfigurador, pelo qual Eudoro de Sousa entende as “*viragens*” (*τρόποι*) de Heráclito, com o sentido de morte simbólica⁹⁹⁹, o que implica a mais radical experiência humana (ou *trans-humana*) por nós assinaladas como *Repetição* e *Poesia*, ambas reveladoras do *Mistério*, como o estamos considerando, além de confirmar o que Eudoro de Sousa compreende como o autêntico sentido do Mito, isto é, narrativa *sui generis* acerca das origens e dos fins de toda manifestação, ou ainda, antropocosmogonia teocriptica e também o seu oposto-complementar, teogonia antropocosmocriptica.

Conversão de deus em homem e mundo; reconversão de homem e mundo na divindade que lhes deu origem. Verso e reverso de um drama cósmico que manifesta o duplo *Mistério* da aparição e da desapareição dos três vértices do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*. É neste sentido que Eudoro de Sousa pensa o tema da “*catábase histórica*”, em que o homem humano pretendeu desprezar a sua não-humana *Origem* (ignorando que mesmo o seu projeto hominizante já se encontrava virtualmente na inexaurível *Origem* antes de vir a ser efetivamente na realidade empírica e objetivada) e, assim, instituir-se como ser autônomo e autárquico, constituindo por força de sua consciência e volição o *Horizonte* da historicidade e a *História* como o seu saber próprio. Também é neste sentido que a “*anábase meta-histórica*” emerge no pensamento de Eudoro de Sousa como a solução escatológica e soteriológica, como o veremos a seguir e com o respaldo da tese de Bastos referentemente à imprescindível relevância do *Horizonte* da historicidade no pensamento de Eudoro de Sousa, para a superação do problema posto pela incapacidade congênita de a *História* e o homem-mundo histórico e objetivado, que é dizer o mesmo, transpor o *Horizonte* que limita e envolve a experiência histórica.

No artigo “A Coisa, de Martin Heidegger”, Eudoro de Sousa assinala a convergência em muitos aspetos entre o seu pensamento e o pensamento do filósofo

⁹⁹⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 32.

alemão, embora demarque as insuperáveis diferenças entre os dois¹⁰⁰⁰. E dentre estas últimas, Eudoro de Sousa expõe, sem lugares para dúvidas, a importância decisiva que é atribuída à noção de “*anábase histórica*” no conjunto do seu pensamento, noção intimamente associada àquela outra, já discutida anteriormente, sobre a *trans-objetividade*. Enquanto Eudoro de Sousa acusa, por um lado, ser o aquém-*Horizonte* da objetividade, portanto o próprio *Horizonte* da objetividade, o âmbito em que se move o pensamento de Heidegger sobre a *coisidade* da *coisa*, para o filósofo essencialmente distinta de objeto pelas razões já expostas no capítulo sobre *Poesia* – e não nos esqueçamos que o *Horizonte* da objetividade constitui o âmbito que vimos configurar, conforme o entende Eudoro de Sousa, o *Horizonte* da historicidade encerrado sobre si próprio e incapaz de, por si apenas, transpor o seu limite que não é limiar de sua alteridade – por outro, afirma ser a *trans-objetividade* a dimensão do seu interesse fundamental de mitólogo, dimensão que é própria do Mito, do símbolo, da *Poesia* e da autêntica experiência religiosa, e que seria aí, conforme o seu entendimento, que se deveria propriamente buscar o que Heidegger chama de “*coisa*” e que Eudoro de Sousa designa por *símbolo*. Daí que Eudoro de Sousa, reconhecendo, todavia, certa equivalência entre a *coisa* de Heidegger e a sua própria concepção de *símbolo*, afirma ousar a inversão do aquém-*Horizonte* da objetividade, como crê ser o âmbito do pensar de Heidegger, e “*propor que na trans-objetividade se veja o ponto de partida de uma anábase meta-histórica, correndo ao invés da catábase histórica do pensamento objetivante*”¹⁰⁰¹. Para a nossa investigação, a afirmação implica um retorno ao tema da *trans-objetividade*, exposto nos capítulos sobre *Repetição* e *Poesia*, o que evidencia o entrelaçamento, no pensamento de Eudoro de Sousa, destas duas noções discutidas nos capítulos anteriores (associadas ao tema do *Mistério*), com a *História* ou, mais propriamente, com aquilo que através da *História* a supera.

Por *trans-objetividade*, como exposto em *Mitologia* e tratado nos capítulos referentes à *Repetição* e à *Poesia*, Eudoro de Sousa entende uma sutil dimensão que se interpõe como hiato entre o mundo objetivo das coisas só coisas e do homem só humano, por um lado, o lado de aquém-*Horizonte* e, portanto, do “*encantado*” *Horizonte* em que

¹⁰⁰⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1980). “III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger”. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 153.

¹⁰⁰¹ *Idem*, p. 158.

imperar o homem da recusa e o seu presente determinador da realidade histórica e da própria *História*, e, por outro, o que os excede e os envolve, como o chamamos o *Antiquíssimo*, o *Outrora* e a *presença do passado*, situados no além-*Horizonte* da experiência comum e histórica, de cuja rejeição se plasmou o homem humano, o seu mundo e a *História*. Neste sentido, a *trans-objetividade* consiste na ambiência mediadora entre os dois lados do *Horizonte* extremo, na qual, da perda do mundo objetivo de coisas só coisas, e com ele toda a centralidade do homem só humano, embora ainda não se possa dizer que alcançado esteja o além-*Horizonte* originário de todas as coisas, se pode entrever, todavia e simultaneamente, o de onde se saiu por *Catábase* e o aonde se pode aceder por *Anábase*, isto é, a *História* e a *Meta-História*. Em suma, uma dimensão em que uma *sui generis* experiência de limite-limiar é facultada a quem estranha ou se distrai do “*si mesmo*” ou de sua subjetividade histórica e subitamente se vê confrontado com a emergência de sua “*subjetividade irreduzível*”. Na dimensão do “*trans-objetivo*” as coisas e o homem determinados pela *presença do presente* são nudificados, despontando em sua nudez a revelação daquilo que lhes faltava, ou que oculto estava na determinação diurna da sua experiência e consciência históricas, para transporem por conversão a fronteira ou limite da historicidade e, deste modo, se disporem à fusão de si próprios com o *ser-Origem*.

É, pois, na dimensão da “*trans-objetividade*” que se opera por ignoto agente o que Eudoro de Sousa concebe como “*anábase meta-histórica*” ou radical metamorfose que converte, ainda que apenas por instantes, a *História* em sua alteridade essencial, e por isto em algo que a supera e que está além do que a *História* é (daí a expressão meta-histórica a qualificar a *Anábase*). Aqui começamos a entrever a “*saída*” concebida por Eudoro de Sousa para o problema da *História*. Se bem que no pensamento de Eudoro de Sousa e de modo mais evidente os mitos constituam propriamente, em sua ambiência e linguagem simbólicas, a abertura “*trans-objetiva*” de acesso ao que fora negado ou ocultado pela objetividade e subjetividade apenas humana e histórica – isto é, a *Sagrada Origem* que excede o apenas humano e o que não é senão racional e histórico – bem como fissura que permite o contato entre as duas margens ou lados da linha do *Horizonte* extremo, o aquém e o além, eles só assim o são por força do *Mítico* ou impulso criador

de mitos, de que são uma das possíveis expressões, não a única¹⁰⁰². Neste sentido, porventura mais importante que afirmar o mito como a abertura “*trans-objetiva*” capaz de propiciar a ultrapassagem ou superação da *História*, seja examinar a afirmação invertendo a ordem dos termos, sem, no entanto, desconectá-los em sua intimidade. Assim, enfatizaríamos não o Mito como abertura fundamental para a ocorrência da “*anábase meta-histórica*”, embora assim o entenda Eudoro de Sousa, senão a abertura meta-histórica como o vórtice que confere a força transfiguradora do Mito frente à *História*. E desde este ponto de vista, é, antes, a Revelação da *Origem* no originado, de cuja narração o Mito é feito, ou que constitui a essência do Mito, o que mais interessa ressaltar. Importa, pois, analisar como o tema da Revelação é tratado por Eudoro de Sousa.

Para Eudoro de Sousa, o que se revela na Revelação é o *Mistério*¹⁰⁰³. Assim o assinalamos anteriormente. De modo que a Revelação é o *sui generis* acontecimento ou a arrebatadora experiência humana pela qual o desumano ou o divino se manifesta ao e no que é apenas humano. Neste sentido ela é idêntica à experiência do *Mistério*, como a temos concebido em conformidade com as diversas cifras pelas quais entendemos que Eudoro de Sousa paradoxalmente diz a inefabilidade do *Mistério*. Também neste sentido, o entendimento acerca da Revelação é o que permite a Eudoro de Sousa a igualmente paradoxal aproximação entre *História* e *Mistério*, supondo, inclusivamente, a possibilidade de fusão, compreendida como milagre, entre o distante e o próximo, o antigo e o atual, o *mythos* e o *logos*, o meta-histórico e o histórico. Com efeito, para Eudoro de Sousa, saturada de seu empirismo e de seu positivismo, além de circundada por um *Horizonte* hermeticamente intransponível desde o seu interior e dependente da incontornável necessidade de documentos que assegurem a possibilidade de se comprovar a veracidade do discurso da *História* em conformidade com as regras de verificabilidade instauradas pelos próprios historiadores em interminável discussão sobre como se faz a *História*, mas jamais pondo em causa a sua convicção de que a *História* é o saber do passado, a demanda movida pela consciência histórica em busca da mais remota antiguidade ou de qualquer passado visado pela investigação histórica, não podendo esperar o descobrimento de um passado inesperado pelos seus métodos, porque as

¹⁰⁰² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 23.

¹⁰⁰³ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 79.

indagações que faz aos documentos já no próprio indagador encontra as esperadas respostas, isto é, a atualidade do homem presente à *presença do presente*, mas projetadas no passado que é a sua semelhança, será apenas quando soar “*a hora da Revelação*”¹⁰⁰⁴, como expresso por Eudoro de Sousa, “hora” que é radicalmente distinta da “*hora humana*” ou do tempo histórico, que o “pré-histórico”, entendido como o *Antiquíssimo*, o *Outrora* ou a *presença do passado*, se manifestará na atualidade histórica, invertendo o procedimento habitual e metódico da demanda e, por conseguinte, o próprio entendimento acerca da *História* e não menos transfigurando a experiência histórica.

Em torno da concepção de Revelação no pensamento de Eudoro de Sousa, associada ao tema da *História* e de sua essencial metamorfose como cenário da mais surpreendente experiência metamórfica do homem (a *História* se transforma com a transformação humana), Bastos ainda é a única fonte hermenêutica disponível. É considerando a Revelação do divino na *História*, já compreendida a Revelação como o aspeto escatológico do Mito ou propriamente a anábase histórica, que Bastos ressalta em sua tese sobre o *Horizonte da complementaridade*, mais do que a crítica movida por Eudoro de Sousa à *História* como *Horizonte* próprio do homem da recusa do divino, bem como o seu saber peculiar, ressalta, dizíamos, a importância da atualidade histórica no pensamento de Eudoro de Sousa. Conforme Bastos, ao lado de uma catábase que institui a *História*, a anábase histórica expressa no Mito configura a idéia de um *Deus existencial* ou um *Deus in progress*¹⁰⁰⁵ que, manifestando-se no devir humano, portanto, em seu *Horizonte* histórico ou em sua atualidade histórica, existenciar-se em progressão descontínua e incorporando o homem, transfigurado em sua humanidade só humana, a este processo de deificação do Todo¹⁰⁰⁶. Para Bastos, esta perspectiva teofânica e soteriológica do pensamento de Eudoro de Sousa acerca da *História* como palco da

¹⁰⁰⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 64.

¹⁰⁰⁵ Para Fernando Bastos, a idéia de Mito em Eudoro de Sousa (...) “*nos remete à idéia de um Deus existencial, um Deus in progress (Werdender Gott, Gott im werden), um Deus em devir, no homem, um Deus em ato de existenciar-se, e cuja progressão é descontínua*”. Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 92.

¹⁰⁰⁶ *Idem, ibidem*. Cf. também Fernando Bastos. “Escatologia e Soteriologia no Paganismo Mito-Poiético e Onto-Teo-Lógico de Eudoro de Sousa”. In: Constança Marcondes César “*et al*” (2001). *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, p.131.

manifestação da divindade, e do homem como ser por onde irrompe a verdade do Deus *Excessividade*, é temática cujo interesse se pode encontrar em pensadores que de algum modo influenciaram ou constituíram fonte do pensamento de Eudoro de Sousa, como “*Jakob Böhme, Franz Baader, Hegel, Schelling, Scheller e Heidegger, ou Sampaio Bruno e Fernando Pessoa em Portugal*”¹⁰⁰⁷. É uma abordagem teofânica porque, correndo ao revés do deicídio sacrificial em que desaparecendo a divindade na aparência que tomam a cosmogonia e antropogonia, faz aparecer a divindade no desaparecimento de mundo e homem constituídos; é soteriológica porque, segundo Bastos, tem claramente um sentido de salvação do homem humanizado e de seu mundo, olvidados de sua divina *Origem*.

Mas a Revelação do *Mistério*, expresso na narrativa mitológica como o surgimento do mundo ante-humano e do homem não apenas humano, ambos ainda integrados na triangulação mítica (catábase da *Excessividade*, em que os três vértices só o são na comutação de seus lugares), mas também e posteriormente como o vir a ser do mundo humano e do homem só humano (mito teândrico e “*catábase histórica*”), bem como o seu fim (“*anábase meta-histórica*”), dá-se também, como atrás foi insinuado, noutras ocasiões da vida quotidiana do homem. Estas ocasiões, à diferença da comum experiência humana no horizonte de sua historicidade racional, são sempre caracterizadas por seu teor religioso, não no sentido teístico, mas cultural, isto é, não ntelectualizadas, senão profunda e sensivelmente experimentadas e sem que os agentes ou pacientes de sua ocorrência o saibam por saber racional, distraídos que estão do afazer humano, possuídos que estão por ignoto possessor, fora de si, mas dentro do seu envolvente (ou com o seu envolvente, a sua *subjetividade irreduzível*, transbordando dentro de si) como se encontram em sua divina loucura. Por isto Eudoro de Sousa entende ser na Religião, compreendida nesta aceção e experimentada como *sui generis* ocorrência na atualidade do homem histórico, e portanto da recusa do divino, que o abismo que separa irremediavelmente a *presença do presente* da *presença do passado*, desde um ponto de vista da *História*, é transposto, e superado enquanto intransponível e insuperável oposição. É, pois, na autêntica experiência religiosa que o presente de qualquer época histórica, conforme Eudoro de Sousa, pode ver-se exposto ao influxo do passado de todos os passados (*Antiquíssimo, Outrora, presença do passado*), rompendo por força do

¹⁰⁰⁷ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 92.

acontecimento religioso a polaridade do antigo-distante e do atual-próximo e metamorfoseando o homem em algo mais que apenas humano e a *História* em algo além da *História*. Daí Eudoro Sousa afirmar que o “*sortilégio*” capaz de religar as duas presenças é a autêntica experiência religiosa concebida como “*desumanização do homem*”¹⁰⁰⁸. Conforme Eudoro de Sousa, são nestes momentos que ocorre o prodígio ou milagre da possessão ou êxtase configurador do que o pensador chama de morte simbólica pela qual são suspensas a percepção histórica que o homem tem de si próprio, como sujeito da *História*, bem como a própria *História* no sentido do saber que configura esta percepção. Aqui vemos conjugados no pensamento de Eudoro de Sousa a Revelação, a possessão e o êxtase, estruturando o sentido fundamental da “*anábase histórica*” em seu pensamento.

Para Eudoro de Sousa, como vimos, não sendo a *História* capaz de transpor o *Horizonte* último de sua atualidade envolvida e acessar o originário e envolvente além-*Horizonte*, *Origem* da própria *História* sem que os historiadores a reconheçam como tal, nem tampouco o senso comum ainda alicerçado nas noções de tempo (passado, presente e futuro) instituídos pela *História*, será nos “*instantes de grata distração*”¹⁰⁰⁹ que reluzirá o superlativo “*milagre*” da coincidência dos opostos, *presença do passado* e *presença do presente*. A ocorrência do prodígio se manifesta por “*estranheza*” experimentada pelo homem só humano em seu mundo, sentimento que é simultâneo àquele outro de “*entranhamento*”¹⁰¹⁰ no mundo do Outro que nem é o homem só humano, nem o seu

¹⁰⁰⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 51: “*Haverá sortilégio que traga a presença do passado à presença do presente, ou que leve a presença do presente à presença do passado? Sortilégio que desfaça o encantamento das duas esfinges que, uma defronte à outra, só olham, ambas silentes, para dentro de si, parecendo que põem fora de si o enunciado do enigma que é o de uma e do enigma que é o de outra? Enquanto demore, demora o encantamento que faz da presença do presente um só presente desta presença, por efeito da ausência do passado. E inversamente, a presença do passado se enrijece por efeito da ausência do presente. O presente não tem passado; o passado não tem presente. Hirtos, olham-se sem se verem. A presença do presente não pode deixar de ser presente à sua presença: este é o fato consumado pelo mito teândrico. Resta só a remota possibilidade do sortilégio que deliquêça a sólida presença do passado, a si mesmo. A ‘religação’ se dará, se o homem, consolidador da presença do presente (mas não da presença do passado), se desumanizar a ponto de se dispor à invocação desencatatória do passado ausente. Mas cuidado! Não se mal entenda a desumanização do homem e a invocação do passado. O homem desumaniza-se, não deixando de ser homem, mas sim, não querendo mais ser o homem que veio a ser; não voltando a ser o que foi, mas, sim, querendo vir a ser o que nunca foi nem é. E quanto à invocação do passado, não se trata de correr atrás do revolúido, mas, sim, de nos colocarmos na disponibilidade para receber o impulso que nos leve adiante do que não tinha adiante, que nos ponha no encalço de um porvir que não tinha porvir. A invocação do passado situa-nos na proveniência do porvir. Isto seria religião religante*”.

¹⁰⁰⁹ - *Idem*, p. 4.

¹⁰¹⁰ - A expressão “entranhamento” por nós utilizada é inspirada na indagação de Eudoro de Sousa a respeito da “*mentalidade pré-lógica*” e do “*simbolismo*”. Cf. Eudoro de Sousa (2000). “*Origem da Poesia e da*

limitado e envolvido mundo (o *Horizonte* da historicidade), nem tampouco alcançável e compreensível pelo saber próprio do homem da recusa, isto é, a *História*. E distraído, como já foi dito e ao contrário do vigilante de sua atualidade, ocupado em seu afazer sem o gosto de o fazer, é o homem possuído por uma divina loucura, possessão contra a qual é inútil qualquer esforço voluntário e consciente. Distraído é, portanto, todo aquele que se encontra disponível à experiência do êxtase, pela qual o homem tomado por uma “*diferença na alma*”, é capaz de, por morte simbólica e movido por força que lhe excede, abandonar a personagem coisificada que, até a ocorrência do êxtase, desempenhava ativo papel no drama da vida quotidiana e histórica cativa do “aqui e agora”, e passar da mesmidade do seu mundo humano para a diferença do mundo mais que humano, transitando de um para o outro sem, no entanto, se fixar em nenhum deles, antes deixando-se na dimensão da *trans-objetividade* em que convergem a objetividade e o que é mais-que-objetividade, o homem e o que é mais-que-humano, a *História* e o que é mais-que-*História*. A possessão e o êxtase experimentados na *trans-objetividade*, ressaltamos ainda uma vez, constituem a experiência própria do que nos capítulos anteriores chamamos de *Repetição* e *Poesia*, já estas manifestações do *Mistério* compreendido como experiência humana de excedência de si sobre si mesmo.

Assim considerado, paralelo à translúcida e determinada exposição da *História* a uma severa crítica referentemente ao alcance que por seus métodos próprios possa ter do real passado, passado não subsumido no presente do historiador ou na atualidade humana, parece-nos patentear-se no pensamento de Eudoro de Sousa outra tendência, não tão explícita, nem tão determinada quanto a primeira e mais evidente abordagem, embora a ela complementar, expressa no seu desejo de conciliação do passado longínquo e o presente próximo, ou da *presença do passado* e a *presença do presente* (*mutatis mutandis*, como Eudoro de Sousa resalta em seu estudo sobre as Euménides, de Ésquilo¹⁰¹¹),

Mitologia no Drama Ritual”. In: *A Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 72: “Cabe, no entanto, perguntar se, em determináveis circunstâncias, não poderemos nós, civilizados, reviver entranhamente naquele mundo, que apenas entrevemos através dos gestos do ‘selvagem’; se, em tais ou quais momentos da nossa vida de urbanizados, as ‘coisas’ não provocam em nós, expressões ‘lógicas’, semelhantes às ‘pré-lógicas’ reacções do primitivo”.

¹⁰¹¹ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Euménides e A Diacosmese da Terra-Mãe”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, p. 74: (...) “o que está em questão é a verdade ou a não verdade de uma antiquíssima forma de consciência religiosa, sobrevivente no mito e na lenda heroica. Euménides tentará conciliar na cena dramática o passado

conciliação que se efetuaria na *História* ou no *Horizonte* da historicidade ou histórico, ambos compreendidos como prosclênio de uma ação que já não é propriamente histórica, nem historiável. Neste sentido entendemos a reflexão de Bastos acerca do que chamou *Horizonte da Complementaridade*, isto é, o *Horizonte* histórico como o âmbito próprio da manifestação da verdade ontoantropológica, ou mais propriamente teoontoantropológica em consonância com a noção de *Deus in progress*. Por conseguinte, estamos de acordo com Bastos no que diz respeito à sua compreensão acerca do sentido que no pensamento de Eudoro de Sousa assume a “*anábase histórica*”, isto é, desvelador acontecimento que, paradoxalmente, nem sendo humano, nem histórico, se dá através do homem e na *História*, e pelo qual deus recebe de volta a divindade de que se despojara na “*catábase histórica*”. Todavia, o referido regresso de Deus a si próprio ou à sua *Excessividade* originária, ao ocorrer no *Horizonte* da historicidade, nele causa uma excessiva transfiguração, cuja essencial voracidade já não nos permite dizer que a *História* e tudo que a ela diz respeito permaneçam como haviam sido até ao acontecimento metamórfico. O *sui generis* acontecimento ressacralizador do homem e do seu mundo, isto é, a Revelação do *Mistério* que na “*anábase histórica*” reluz, pese embora ocorra na *História*, o faz, todavia e em conformidade com a sentença pela qual se diz que “*quem vê Deus morre*”, a custo do esvaecimento de toda epocalidade¹⁰¹² e temporalidade próprias da *História* e, por conseguinte, da ruína da *História*, patenteando, por outra parte, o que compreendemos como a *trans-historicidade* que assoma de modo complementar nas entrelinhas ou nas pausas aparentemente silentes da crítica de Eudoro de Sousa à *História*. Deste modo, *trans-historicidade* e *complementaridade* passam a ser os derradeiros temas que discutiremos antes de concluirmos a nossa reflexão sobre a *História* no pensamento de Eudoro de Sousa.

longínquo com o presente próximo, o mythos de outrora com o logos de agora, uma divindade antiga com os novos deuses”.

¹⁰¹² - Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 15: “Os deuses querem-nos como seus semelhantes! Aí se esvaem as barreiras que separam todas as épocas umas das outras. Ruiu toda a epocalidade da história. Só fica um vasto campo que se alastra pelo horizonte-círculo, indiferenciado desde o ponto em que estou, olhando só para a circunferência, sabendo que não a alcançarei por tantos e tão largos passos que me disponha ou me decida a dar, querendo ir a seu encontro”.

7 – *Trans-Historicidade* e O Princípio da *Complementaridade*

No artigo “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”¹⁰¹³, reconhecemos a discussão incipiente do que quase três décadas após a publicação original do referido artigo (1953) consideramos se insinuar nas entrelinhas de *História e Mito*: o tema da *trans-historicidade* no pensamento de Eudoro de Sousa, a que mais tarde e noutros artigos, mas sobretudo nos ensaios *Horizonte e Complementaridade* e em *História e Mito*, vem a se associar o princípio da *complementaridade*. Ambos os temas (*trans-historicidade* e *complementaridade*) são de importância decisiva para a compreensão do modo como Eudoro de Sousa pensa a *História*, e não menos decisivo para o nosso propósito de expor a convergência entre *Mistério*, *Repetição*, *Poesia* e *História*, que entendemos presente na obra do pensador. Convém ressaltar que *trans-historicidade* como expressão que significa uma noção associada à crítica à *História* e exposta de modo claro e desenvolvido, ou, no dizer de Bastos, de modo “*programático*”, não aparece *ipsis verbis* na obra de Eudoro de Sousa. É uma construção nossa a partir, como veremos a seguir, do que Eudoro de Sousa chama de “*trans-histórico*”. Feita a ressalva, regressemos ao tema da *História* da Filosofia entre os Gregos ou entre os povos helenizados do Mundo Antigo, que, como também vimos no caso da *História* da Religião e da *História* da Literatura Gregas, foi o campo próprio em que detectamos a gênese da formulação do problema posto pela *História* ao pensamento de Eudoro de Sousa, a lembrar, a “*não-historicidade*” da *Origem* da Filosofia, da autêntica experiência religiosa e da *Poesia*, ao que acrescentaremos também a “*não-historicidade*” da manifestação do *Mistério* no *Horizonte* da historicidade, expressa pela fusão da *presença do passado* e da *presença do presente*. Do regresso ao princípio do problema da *História*, como o acusamos no pensamento de Eudoro de Sousa, e realizado todo o percurso que até aqui nos conduziu, tentemos identificar a solução que o pensador apresenta ao problema, conforme entendemos, solução cujo cerne se encontra na congruência entre a idéia de *trans-historicidade* e o princípio da *complementaridade*.

¹⁰¹³ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 129-141.

No referido artigo sobre Orfeu e o conceito de Filosofia Antiga, ao examinar o problema do orfismo¹⁰¹⁴ no que os historiadores da Filosofia, de modo geral, consideram ser a *Origem* da Filosofia, bem como no pensamento dos filósofos neo-platônicos, Eudoro de Sousa expõe o que julga ser a perene modernidade de quantas Histórias da Filosofia Antiga se nos ofereçam, por motivo de a *História* se fazer, segundo o mitólogo luso-brasileiro, invariavelmente como projeção da atualidade do historiador sobre o objeto do seu interesse investigativo. E nestas, patenteando a modernidade racionalizante e/ou positivista de todas as historiografias que se ocuparam e que se ocupam com o pensamento filosófico na Antiguidade Grega e helenizada, ressalta a completa exclusão da *philo-mythia* ou a atribuição de um lugar não menos inglório que o não-lugar à consciência mítica, o que confirma o desdém a que é destinado o Mito, isto é, o relegando à condição de hora derradeira em que, por um suposto recrudescimento do misticismo na Antiguidade decrépita, teria surgido a *philo-sofia* como pensamento lógico-discursivo. Eudoro de Sousa rejeita esta perspectiva histórica baseada na positivista concepção de progresso retilíneo dos *três estados*, convencido de que este modo de contar a *História* da Filosofia nem é o único, nem o mais verídico¹⁰¹⁵. Contrariamente, Eudoro de Sousa assinala que nos escritos dos primeiros e historicamente testemunhados filósofos da Grécia Antiga se verifica a permanência de concepções que não deixaram de ser filómitas¹⁰¹⁶, reconhecimento que terá as mais profundas consequências no seu

¹⁰¹⁴ Sobre Orfeu e o mito órfico, cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 133: (...) “poeta-teólogo da Trácia, que instituíra os Mistérios, cujas doutrinas teriam sido divulgadas pelos primeiros filósofos da Hélade e que o divino Platão glosara nos seus colóquios” (...). Cf. também: *Idem*, pp. 140-141: “Que a essência e a existência de Orfeu pode ser dita de vários modos, é facto manifesto pela copiosíssima bibliografia. Porém, figura mítica ou personagem histórica, fundador de uma comunidade que por ele se denominou, ou criação de uma comunidade que lhe deu o nome – de qualquer modo, Orfeu é um só; designadamente, aquele de quem se disse:

a) Que é o ‘teólogo’ – o teólogo por excelência (comentadores de Platão, em especial, Proclo);
b) Que foi o primeiro poeta, anterior ao próprio Homero (Helânio e Ferécides), e inventor do hexâmetro (Críticas);
c) Que a sua lira atraía as aves, os peixes (Simónides) e as feras (Horácios), movia as árvores e as fragas (Eurípedes, Apolónio de Rodes);
d) Que instituiu os mistérios (Eurípedes, Platão, Diodoro), depois de haver sido discípulo dos Dáctilos do Ida ou dos Sacerdotes Egípcios (Diodoro);
e) Que desceu aos infernos e propiciou as divindades infernais por virtude da sua melopeia (Diodoro, Apolodoro, Higino);
f) Que por haver sido ‘o mais músico’ foi também o ‘mais filósofo’ (Ateneu)”.
¹⁰¹⁵ *Idem*, p. 129.

¹⁰¹⁶ *Idem*, p. 130: “Pela Estige juravam os deuses de Homero, porque era ela ‘o mais antigo e o mais venerando’. Não juram pela água os físicos de Mileto; mas a água elementar sustenta e suporta tudo quanto na terra nasce e perece. Em Homero é a Deusa quem canta o furor de Aquiles. E a Parménides, quem lhe disse que ‘o mesmo é pensar e ser’? – A Divindade que ‘no meio reside e tudo governa’! E o ‘imortal e incorruptível ápeiron, sem tempo e sem idade’; e o Logos ‘comum a todos’, e o Noûs que tudo

pensamento expresso em *Horizonte e Complementaridade*, justificando assim o binômio que dá título a este derradeiro segmento (*trans-historicidade* e *complementaridade*), como se evidenciará no seguimento da nossa reflexão. Proscrever da *História* da Filosofia o que é próprio do Mito sem *História* (ou pré-histórico, em conformidade com a sua depreciadora caracterização pela *História*), como entende Eudoro de Sousa ter feito Aristóteles, o primeiro historiador da Filosofia, com a intenção de historiar o seu próprio pensamento, bem como todos os que lhe seguiram, demonstra que na transposição da suposta Antiguidade para a Modernidade do presente que a executa, perdido ficou e fica “grande e boa parte do Antigo que jamais passou a Moderno”¹⁰¹⁷. Admitir esta perda suscita a indagação: que é feito do que foi preterido e olvidado pela *História* não apenas da Filosofia, mas de todos os campos do interesse da *História*? Que é, propriamente, este proscrito da e pela *História*? Estas indagações nos manterão no caminho que elucidará a noção de *trans-historicidade* no pensamento de Eudoro de Sousa.

Ainda no artigo sobre Orfeu, para Eudoro de Sousa, preterido e olvidado nos começos da Filosofia na Grécia Antiga teria sido o pendor místico de uma teologia órfica no qual a Filosofia estaria filiada inicialmente, à maneira de um pré-início da Filosofia, conforme suposição da generalidade dos historiadores. Para estes, o passo que teria originado a Filosofia em oposição ao Mito (o chamado *milagre grego*) foi obra de um momento histórico, em que da consciência mítica se teria passado irrevogavelmente à consciência lógica. A esta abordagem historicista Eudoro de Sousa se opõe, entendendo que a irrupção do orfismo no que veio a ser chamada de *História* da Filosofia Antiga, longe de se limitar ao início desta mesma *História*, e mais tarde reavivada pelos filósofos neo-platônicos (nos estertores do que é chamado de Antiguidade), constitui, ao contrário, um perene influxo na totalidade da Filosofia Antiga, do seu princípio ao seu fim, isto é, não como um momento histórico, senão como a realidade essencial de todos os seus

ordenou ‘da maneira como devia ser, da maneira como foi e já não é, da maneira como é e será’; e o Esfero que ‘firme reside nas densas moradas da Harmonia, gososo de sua envolvente solidão’? Que ocultam ou revelam estes nomes? Que é o ‘divino circundante’, senão o próprio Zeus, que Orfeu, o poeta-teólogo da Trácia, apelidara de ‘raiz da Terra e do Céu constelado’?”

¹⁰¹⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 129.

momentos. Compreender não historicamente, mas fenomenologicamente¹⁰¹⁸, a verdade do pensamento Antigo pelo trânsito do *mythos* ao *logos*, para Eudoro de Sousa, deveria significar não a substituição de uma gnoseologia por outra (ou de uma codificação do *Mistério* por outra, como o dirá em *Horizonte e Complementaridade*), numa perspectiva de sucessão temporal ou histórica, mas antes, reconhecer uma *verdade trans-histórica*, que é a verdade do mito órfico, isto é, “a de um conceito de filosofia Antiga que jamais passou à história da filosofia Moderna”¹⁰¹⁹, e que esta verdade, ao se manifestar, defronta a convencionalizada verdade histórica ou aquela verdade que teria passado à luz da consciência histórica.

A esta verdade que não passou e não passa ao meio-dia da *História*, embora nele permaneça abscondida como sombra oculta, Eudoro de Sousa designa por “*trans-histórica verdade*”¹⁰²⁰. E esta *verdade trans-histórica* reluz como relâmpago toda vez que houver autêntico pensamento filosófico, como um Orfeu ressurgido no *Horizonte* do presente a partir do mais longínquo *Horizonte* do passado, e assim o entende Eudoro de Sousa no artigo referido. Mas não menos toda vez que, como expresso em *Mitologia*, houver autêntica experiência religiosa, bem como verdadeira experiência poética, sempre desempenhadas no entre-ser e no entre-estar próprios do que Eudoro de Sousa chama de dimensão da “*trans-objetividade*”, isto é, dimensão que ainda não é o além-*Horizonte* extremo, onde se situa a *presença do passado*, e, portanto, de onde irrompe aquela “*verdade trans-histórica*”, mas que já não é o aquém-*Horizonte*, campo peculiar da *presença do presente* e, por isto, da ambiência histórica e da *História*. Neste sentido, assim como compreende o “*trans-objetivo*” como a situação de mediação característica do símbolo, que é como um “*purgatório*”, isto é, um “*lugar (sem lugar) de purificação*”,

¹⁰¹⁸ Para o tema da fenomenologia em Eudoro de Sousa, cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 60: “A fenomenologia que encontramos em Eudoro de Sousa não é, porém, a fenomenologia transcendental de Husserl, mas uma fenomenologia hermenêutica e existencial. Em tal método fenomenológico, se articulam, simultaneamente, a existência e o Ser”. Cf. também: *idem, ibidem*: (...) “a fenomenologia de Eudoro de Sousa é essencialmente uma hermenêutica da existência humana, tal como ela aparece, e do Ser, tal como este compreende o homem e este o compreende. Nesta fenomenologia, hermenêutica e existencial, a questão do Ser está ligada à questão do homem. As dimensões existenciais do horizonte dispõem-se numa antropologia ontológica, numa ontoantropologia”.

¹⁰¹⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia Antiga (Prefácio e Posfácio de Um Livro Inédito)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 136.

¹⁰²⁰ *Idem, ibidem*.

de catarse”¹⁰²¹ para as coisas só coisas e para o homem só homem, os metamorfoseando em suas excedências ou lhes conferindo aquilo que lhes faltava para se converterem em coisas acrescidas de sua *Origem*; e do mesmo modo em que compreende a “*trans-objetividade*” como o *Horizonte* limite-limiar entre o mundo e o além-mundo, as coisas e o além-coisas, o homem e o além-humano, não nos parece fora de propósito reconhecer no pensamento de Eudoro de Sousa, derivado da noção de “*trans-histórico*”, no sentido daquela verdade inexaurível e inalcançável pela *História*, a conceção de *trans-historicidade* compreendida como o *Horizonte* ou a ambiência própria daquelas *sui generis* ocorrências de arrebatamento, possessão e distração, que, não sendo apenas o *Horizonte* da historicidade, também não o é apenas do além-historicidade, mas uma confluência dos dois *Horizontes*, ou ainda, o encontro entre o lado envolvente e o lado envolvido do *Horizonte* extremo da historicidade, onde se inicia a inversão do *encantamento histórico*¹⁰²² ou do encantamento da própria *História*.

“*Trans-histórico*” fundamento da *História*¹⁰²³, transcendental a toda documentação do que é historiável e, portanto, inacessível à investigação histórica, vimos ser manifesto no *Horizonte* da historicidade, embora transfigurado este *Horizonte* na alteridade que o transcende. Assim o entende Bastos e assim o seguimos em sua compreensão do *Horizonte* da historicidade em sua tese sobre a *Complementaridade do Horizonte*. Em abono desta perspectiva está, lembremos ainda uma vez, a afirmação de Eudoro de Sousa segundo a qual “*a história com o seu antigo-distante, não passa do lado de cá para o lado de lá do horizonte, mas o mito passa de lá para cá*”¹⁰²⁴, em que o Mito, como expresso neste passo de sua reflexão em *História e Mito*, constitui o passado que é mais que distante, passado longínquo e de outra hora, que não é a hora do homem, nem, consequentemente, hora da *História*, isto é, da *presença do presente*. Assim, segundo compreendemos a partir do pensamento de Eudoro de Sousa, a *trans-historicidade*

¹⁰²¹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 109: “*‘Purgatório’ é lugar (sem lugar) de purificação, de catarse; o trans-objetivo é-o também, enquanto nos permite ver tudo, de cima para baixo e de baixo para cima, com olhos limpos das escamas que nos impediam de mantê-los abertos. As escamas eram as coisas só ‘coisas’, por nós fabricadas por encomenda diabólica que diabolicamente consentimos em executar*”.

¹⁰²² Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 24.

¹⁰²³ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Recensão do Livro de Carlo del Grande”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 119.

¹⁰²⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 18.

consiste na ambiência em que ocorre a fundamental transfiguração da historicidade, cuja ocorrência metamórfica é descontínua, ao contrário da contínua transitoriedade do tempo histórico (e as metamorfoses são habitualmente desprezadas pelo saber triunfante¹⁰²⁵, no caso a própria *História*). Ela constitui o *Horizonte* próprio no qual se dá a comunicação entre a *presença do passado* e a *presença do presente*, por súbito irromper do primeiro no segundo, promovendo a transcensão da *História*. Neste sentido, o *trans-histórico* no pensamento de Eudoro de Sousa, correlato da *trans-historicidade*, seria o equivalente ao que o pré-histórico é na e para a *História*, não fosse haver duas diferenças substanciais: a primeira é que, ao contrário da pré-História, o *trans-histórico* não é um antecedente cronológico da *História*, mas o subjacente ou subliminar que está e é de modo perene tanto antes de a *História* e as epocalidades históricas virem a ser, como em seu fim, e as acompanha ao longo de toda a sua duração; a segunda, também em oposição ao subestimado valor que para a *História* tem a pré-História, sendo esta por aquela mencionada apenas superficialmente e como uma espécie de sua sombra, o *trans-histórico* é, para Eudoro de Sousa, o que mais importância tem na *História*, o que mais merece ser pensado numa crítica à *História*, por força de ele constituir o seu próprio fundamento, e de, embora abscondido no discurso da *História*, irromper de quando em quando na experiência histórica do homem, provocando, muitas vezes, a reconfiguração da época histórica em que ocorre e do seu saber em novas *diacosmeses*. Assim concebido, pese a negação de sua realidade pela *História*, para Eudoro de Sousa o *trans-histórico* é aquela originária verdade que, resguardada do total aniquilamento e permanecendo abscondita como possibilidade de futuro, se manifesta em súbitas aparições no domínio próprio da *trans-historicidade*.

Associadas ao tema da *trans-historicidade*, emergem no pensamento de Eudoro de Sousa duas relevantes noções no que diz respeito ao que temos discutido acerca da *História*: o resguardo e o futuro. Comentando as duas concepções de tempo assinaladas pelo historiador das religiões Romeno, Mircea Eliade, que distingue o “*tempo concreto histórico*” e o “*tempo mítico das origens*”¹⁰²⁶, Bastos ressalta em sua tese sobre Eudoro

¹⁰²⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 9.

¹⁰²⁶ - Cf. Mircea Eliade. *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires, Emercé, 1972, pp. 9, 10 apud BASTOS, 1998, p. 77: “Ao estudar essas sociedades tradicionais, uma característica nos tem chamado principalmente a atenção: sua rebelião contra o tempo concreto, histórico; sua nostalgia de um retorno periódico ao tempo mítico das origens, ao Tempo Magno. O sentido e a função do que temos chamado

de Sousa a convergência “entre um horizonte *hoc tempore* da presença do presente e um horizonte *in illo tempore* da presença do passado, isto é, entre história e mito”¹⁰²⁷, o que apontaria, segundo o filósofo brasileiro, para uma relação essencial e *trans-histórica* entre o *Horizonte* envolvente e o *Horizonte* envolvido, ambos referentes à historicidade humana, temporal e finita, convergência cuja peculiar ambiência temos chamamos de *trans-historicidade*. Para Bastos, esta convergência se dá do mesmo modo como se estabelece a relação entre o “resguardante”, o “resguardo” e o “resguardado” de que fala Eudoro de Sousa em *História e Mito*. Mas em que consiste a realidade nomeada por estes termos no pensamento de Eudoro de Sousa? E como se estabelece a referida relação? Elucubrando acerca do sentido do “antes”, a propósito da possibilidade de comunicação entre as duas presenças, a do passado e a do presente, ou dos dois *Horizontes*, o envolvente e o envolvido, Eudoro de Sousa o caracteriza como a realidade que é anterior a haver a *História* e a historicidade, ambas compreendidas como outros nomes atribuídos à mesma *presença do presente*. Mas ressalva, como o havia feito referentemente à idéia de *Origem*, distinta de “início”, aquando da exposição da crítica à *História* da Filosofia: (...) “aquele ‘antes’ não significa simplesmente um estar antes do início da história, mas sim, o estar antes de todo curso da história, desde o início até o término”¹⁰²⁸. Sempre situado no *Horizonte* envolvente, mas condição necessária da existência de tudo o que se situa no *Horizonte* envolvido, como na relação entre *Origem* e originado, o “antes” está para o “depois”, cuja existência é derivada daquele, insistimos, como a pré-história (no sentido subjacente e não cronológico) está para a *História*; como o passado está para o presente; como a *Lonjura* está para a distância; como o *Outrora* está para qualquer agora; como a sensibilidade está para a inteligibilidade; como a *Natureza* está para o natural e para o sobrenatural; como o mítico está para o alegórico. Em todos estes casos, para Eudoro de Sousa, a existência do segundo termo em cada um dos pares expostos e opostos, implica a recusa, negação ou ocultação do primeiro, isto é, o “depois” se faz e se instaura encobrindo ou encantando o “antes”. Todavia, o recusado, negado, ocultado, encoberto e encantado, não é de todo aniquilado. Entende Eudoro de Sousa

‘arquétipos e repetição’ só se nos revelaram quando compreendemos a vontade dessas sociedades de repelir o tempo concreto, sua hostilidade a toda tentativa de ‘história autônoma’, ou seja, de história sem regulação arquetípica. Essa repulsa, essa oposição não são simplesmente, como prova este livro, o efeito das tendências conservadoras das sociedades primitivas. A nosso entender, estamos autorizados a ver nesse menosprezo pela história, ou seja, pelos acontecimentos sem modelo *trans-histórico*, e nessa repulsa do tempo profano, contínuo, certa valoração metafísica da existência humana”.

¹⁰²⁷ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia*. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª Edição, p. 77.

¹⁰²⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 71.

haver uma força ignota que, velando o mundo em que o “*antes*” imergiu em sombra e silêncio, o abriga, o aconchega e o protege, não permitindo que se perca de si mesmo, ainda que esteja olvidado de sua essencial e essenciante *Origem*, mesmo que se encontre absorto em sua aparência *coisística* do mundo da *presença do presente*, e neste torpor recuse, ele próprio, abrigo, aconchego e proteção. Assim o homem fixado na subjetividade que se refere a objetos e esquecido da sua “*subjetividade irreduzível*”. A este cuidado dispensado ao recusado no *Horizonte* da historicidade, bem como à própria historicidade feita da recusa, não lhes permitindo a auto-destruição, Eudoro de Sousa designa por “*resguardo*”. Por conseguinte, “*resguardante*” é o nome atribuído à força ignota que salvaguarda o “*resguardado*”. O “*resguardado*”, por sua vez, é o preterido pela *presença do presente*, isto é, pela *História* e pela historicidade, e que nestas assumiu e assume o papel que lhe é destinado no drama da atualidade do homem humano em que a vida cotidiana e histórica é cativa do “aqui e agora” diabolicamente coisificantes, mas de cuja proteção se encarrega o “*resguardante*”.

E como ocorre a relação entre o “*resguardante*”, o “*resguardo*” e o “*resguardado*”? Assim o afirma Eudoro de Sousa: “O *resguardo* *resguarda, resguardando-se*”¹⁰²⁹. Significa a afirmação que o *resguardo* se mantém (...) “*como reserva de possíveis, que a realização da ‘presença’, deixou irrealizados no presente, mas que podem realizar-se no futuro, na presença do futuro*”¹⁰³⁰. Isto evidencia que, sendo o “*resguardo*” reserva de possíveis não realizados na *presença do presente*, reserva que, de outro modo, é concebida por Eudoro de Sousa como “*abismo sem fundo*”, envolvente do envolvido, ou indeterminado de onde advém toda determinação, e por isto fonte de onde também emanaram para a realização os possíveis realizados, já as diversas atualidades ou epocalidades históricas realizadas e configuradas mediante a irrealização do que foi deixado para trás (não nos esqueçamos de que a *História* para Eudoro de Sousa consiste na recusa da *presença do passado*), também elas, a despeito de assim não o aceitarem, são possibilidades oriundas da superabundante e inexaurível *Origem* e que, ao contrário do que ficou reservado, efetivamente se realizaram. Neste sentido, Eudoro de Sousa está convencido de que a *presença do presente*, o homem só humano e o encantamento coisificante e diabólico, não são senão um dos projetos possíveis da

¹⁰²⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 71.

¹⁰³⁰ *Idem, ibidem*.

incomensurabilidade da *Excessividade Caótica* ou do *Projeto* instituidor de deuses, homens e mundos como vértices essencialmente interligados do triângulo mítico, conforme ficou dito a respeito do *Triângulo da Complementaridade e do Simbólico*. E por assim o ser, não se desgarram completamente de sua condição originária, sendo resguardados por esta. Mas a afirmação de Eudoro de Sousa também evidencia que o possível recusado na realização do possível realizado tanto podia ter sido realizado numa *diacosmese* diferente da que instituiu o cosmos de onde ficou excluído (a “*catábase histórica*”), como realizado ainda pode ser na atualidade que o desprezou, bastando haver a ocorrência metamórfica da atualidade, o que desde o princípio desta tese estamos designando como o acontecer ou a experiência do *Mistério*, manifesta como *Repetição* e como *Poesia*, ocorrência com o sentido de “*anábase histórica*”. E igualmente o pode ser no futuro, em nova configuração cósmica. Eis que no pensamento de Eudoro de Sousa, uma terceira “*presença*”, para além da *presença do passado* e da *presença do presente*, embora com elas intimamente relacionada, faz a sua aparição: a “*presença do futuro*”¹⁰³¹.

Que é, para Eudoro de Sousa, a *presença do futuro* e qual é a sua relação com o que temos designado como *trans-historicidade*? Reconhecendo o resguardo como reserva de possíveis não realizados na *presença do presente*, e igualmente pensando estes possíveis como o “*antes*” de que houvesse *História* e a *presença do presente*, mas que nelas permanecem (os possíveis e o “*antes*”) ocultos desde o seu “*início*” até ao seu fim, isto é, consistindo o “*antes*” no real passado que não passa, e com ele a sua *verdade trans-histórica*, Eudoro de Sousa entende que a “*presença do futuro*” é a projeção (ou o regresso) do passado como possibilidade de realização do que, recusado pelo ser da recusa, não foi realizado; ou enquanto possibilidade de manifestação do que se manteve imanifesto na configuração do presente. Uma projeção, portanto, em tudo distinta daquela outra em que o presente se projeta em suas extremidades contrapolares, o passado do presente e o futuro do presente. Neste sentido, para Eudoro de Sousa, passado e futuro, tendo o presente interposto entre um e outro, ou antes, *presença do passado* e *presença do futuro* intermediados pela *presença do presente*, não são senão a mesma realidade essencial¹⁰³², isto é, o “*antes*” que não passa, aquela *verdade trans-histórica* que Eudoro

¹⁰³¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 72.

¹⁰³² *Idem*, p. 72: “*Quererá isto dizer que o futuro, como realização de possíveis irrealizados no presente, possa ser o passado do passado? Pode. Na condição, porém, de não ver em ‘passado’, o sentido comum*

de Sousa assinalava já nas discussões acerca de Orfeu e o conceito de Filosofia Antiga, e que irrompe toda vez que houver autêntica experiência religiosa, filosófica e poética.

Resguardada na *trans-historicidade*, onde passado e futuro são indistintos e revelados em raros instantes como *verdade trans-histórica* no *Horizonte* da historicidade, embora transfigurado, é, portanto, a “*subjetividade irreduzível*”, que é o “*antes*” do homem da recusa vir a ser, aquilo que o homem essencialmente é sem ter, e que para aceder deve experimentar a “*morte substantiva*”¹⁰³³ de sua personalidade redutível. Se a existência histórica do homem implica a realização de umas possibilidades e a irrealização de outras por recusa humana, configuração que Eudoro de Sousa chama de *destino*, a morte que está na vida, e não a que fora dela é posta como o seu término, constitui a mais misteriosa possibilidade de reabertura para e realização da alteridade abscondita no homem e no mundo que vieram a ser por exclusão das possibilidades não realizadas e, por isto, de transfiguração do destino. E para Eudoro de Sousa, pensar a morte deste modo ou experimentá-la, é pensar e/ou experimentar o “*antes*”, que é pensamento e experiência de metamorfose da existência enquanto histórica forma destinal e reabertura para a realização de possíveis sempre outros. Segue-se deste raciocínio a decisiva idéia para a nossa reflexão, que assim formularemos em consonância com a indagação acerca da relação entre a *trans-historicidade*, o resguardo e o futuro : a *trans-historicidade* é a dimensão em que o homem e a *História* (*Horizonte* histórico ou da historicidade, bem como a *presença do presente*) experimentam como acontecer ontológico fundamental, também chamado por Eudoro de Sousa de “*anábise histórica*”, e que reconhecemos nas experiências da *Repetição* e da *Poesia*, a morte substantiva ou a essencial metamorfose que os disponibilizam a experimentar no presente, embora como vórtice transfigurado, e portanto já não apenas *presença do presente*, a convergência do passado e do futuro, e cuja realidade ignota e inefável é sempre resguardada dos efeitos nocivos do seu negador, o homem histórico e o seu saber próprio, a *História*.

da palavra. A dificuldade está em que não dispomos de outra (ou que outra não nos ocorra), para designar o ‘antes’ do presente, e é precisamente este ‘antes’, que sempre está antes da presença, ao longo de toda distância que une e separa o antigo e o atual, presentes à mesma presença; é este ‘antes’ que denominamos (impropriamente) passado”.

¹⁰³³ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 124.

Afirmar a coincidência entre o passado do passado (que é mais do que o passado do presente) e o futuro do futuro (que é excessivo referentemente ao limitado futuro do presente), como sugere Eudoro de Sousa em *História e Mito*, e que, pelos motivos expostos, entendemos ocorrer na dimensão da *trans-historicidade*, significa que no *Horizonte* como cifra do *Mistério*, e assim o referimos no primeiro capítulo desta tese, coincidentes são, sempre, a potência originária do vir a ser do mundo e dos entes intramundanos, por um lado, e o *telos* deste mesmo mundo e destes mesmos entes intramundanos constituídos. Noutros termos: coincidentes ou complementares são o que Eudoro de Sousa considera referentemente à essência da narrativa dos Mitos, isto é, ao impulso *Mítico* ou impulso criador de mitos, como antropocosmogonia teocriptica e teofania antropocosmocriptica. Como complementares também o são a “*catábase histórica*”, instituidora da *História*, e a “*anábase histórica*”, reveladora da *trans-historicidade*. Assim, se no pensamento de Eudoro de Sousa é patente a preocupação genesíaca conformando as diversas *diacosmeses*, inclusivamente a *diacosmese* antropocêntrica do homem negador de sua *Origem*, cujo saber próprio é a *História*, não menos evidente, como o acusa Bastos, é o caráter escatológico deste pensar abissal, que, para o pensador brasileiro, configura uma teoria da salvação ou soteriologia expressa nos estudos de Eudoro de Sousa¹⁰³⁴, intimamente associada aos temas do resguardo e do futuro.

O sentido da complementaridade assinalada por Bastos no *Horizonte* da presença, cerne de seu estudo sobre o pensamento do mestre português, filólogo, helenista, mitólogo e filósofo de Brasília, pensador luso-brasileiro, é inequívoca. Ela promove e/ou evidencia a convergência entre *Horizonte* envolvente e *Horizonte* envolvido, entre a *presença do passado* e a *presença do presente*. Mito e *História*. Ou *História e Mito*, ecoando o título da obra fundamental onde Eudoro de Sousa aborda o problema da *História*, que vimos atravessar a trajetória investigativa do pensador, quase à maneira do

¹⁰³⁴ Sobre a soteriologia que reconhece no pensamento de Eudoro de Sousa, afirma Bastos: “O paradoxo entre o caráter temporal e de finitude da imanência e o apelo de eternidade da transcendência, paradoxo encontrado na historicidade da existência humana, faz com que a história, enquanto finitude e temporalidade, escatologicamente se processe e se resolva num fim último. O processo histórico é constituído pelo ser humano, é a historicidade do humano que constitui a história. E tanto a história como a historicidade tendem a se resolver numa escatologia”. Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 95.

que o próprio Eudoro de Sousa, discutindo o problema das origens na *História* da Filosofia, chama de *trans-histórico*, e cuja presença é abscôndita e resguardada pelo resguardo na *História*. Estamos de acordo com a perspectiva de Bastos, sobretudo porque, para o pensador brasileiro, a *História* – e também o homem sob uma abordagem ontoantropológica – compreendida desde o ponto de vista de uma escatologia soteriológica, deixa a sua condição de negação da presença do Sagrado (*Origem, Antiquíssimo, Outrora, Lonjura, presença do passado, sensibilidade, Natureza* e todas as demais cifras pelas quais acusamos o tema do *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa), como caracterizada na crítica do mitólogo luso-brasileiro, para assumir a condição de *Horizonte* próprio de realização da deificação do Todo em consonância com a idéia de *Deus in progress*¹⁰³⁵. Todavia, o foco da nossa investigação e o percurso que até aqui realizamos para sua consecução, nos conduz a um sentido específico e sutilmente distinto do de Bastos. A convergência fundamental que ressaltamos se dá entre, por um lado, a *História*, entendida quer como o processo histórico constituído pelo homem da recusa e também dele constituidor, quer como o *Horizonte* da historicidade que constitui a *História*, e, por outro lado, o que chamamos de *trans-historicidade*. Entendemos que a diferença referentemente aos termos da complementaridade de Bastos, não se reduz à simples substituição do Mito por *trans-historicidade*, permanecendo inalterado o sentido fundamental na substituição dos termos, porque, para Eudoro de Sousa, pese embora a importância irrecusável e incontornável do Mito em seu pensamento, ele não é senão uma das expressões da *Excessividade Caótica* ou *impulso criador de mitos*¹⁰³⁶. Outros são, portanto, os modos pelos quais o *abismo sem fundo* se manifesta no mundo humano e histórico metamorfoseado por força desta manifestação em sua radical e essencial alteridade “*trans-histórica*”, isto é, na *trans-historicidade*. Este é o âmago do que discutimos nos capítulos acerca da *Repetição* e da *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa. Neste sentido o *trans-histórico* constitui a própria manifestação do *Mistério* na *História*, sendo, por conseguinte, a *trans-historicidade* a ambiência onde o *Mistério* se

¹⁰³⁵ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 94: “A antropologia ontológica, em que um meta-horizonte do Ser funda a compreensão do horizonte humano; a idéia de um Deus in progress, em que o homem aparece incorporado ao processo de deificação do Todo; o triângulo simbólico e complementar, constituído por deus, homem e mundo; o deicídio primordial, que dá origem ao homem e ao mundo, são elementos que nos induzem a crer que os fins últimos das origens primeiras teoantropocosmogônicas, de que fala Eudoro de Sousa, se destinam a uma ‘salvação’. Em outras palavras, que os fins últimos ou a escatologia a que se refere Eudoro de Sousa sejam confirmadas pela plenitude da tríade teoantropocosmogônica, por uma teoria da salvação, ou seja, por uma soteriologia”.

¹⁰³⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 23.

revela na *História*. De modo que a *complementaridade* que mais importa para o nosso estudo é aquela que se institui entre *História* e *trans-historicidade* e que por fim alinha em essencial confluência os termos ressaltados de nossa tese: *Mistério, Repetição, Poesia* e *História*. Esta constatação nos exige uma derradeira consideração antes de concluirmos o capítulo: que significa a *complementaridade* no pensamento de Eudoro de Sousa? Voltemos, pois, a um fundamental tema no pensamento de Eudoro de Sousa, já discutido noutra lugar desta tese.

Primeiramente apresentado no artigo de 1959, “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”¹⁰³⁷, e constituindo, paralelamente à misteriosa cifra do *Horizonte*, a noção fundamental do ensaio *Horizonte e Complementaridade*, o tema da *complementaridade* também se faz presente de modo imprescindível no artigo “Dioniso em Creta”¹⁰³⁸, saído a lume originalmente em 1973, em que Eudoro de Sousa discute as relações entre a pré-helenidade e a helenidade na religião Grega. Com efeito, Eudoro de Sousa recorre ao princípio físico de mesmo nome, formulado pelo cientista dinamarquês Niels Bohr (1885-1962), pelo qual a onda-partícula consignada na física atômica ou simples complexo, é transportada para codificações de um horizonte na física nuclear, para pensar um parâmetro hermenêutico que o permita investigar, sem o prejuízo da redução histórica e positivista de antecedente e consequente, a congruência entre *mythos* e *logos* na *Origem* da Filosofia dos Gregos Antigos. Mas se a conceção do princípio de *complementaridade* nos remete originalmente a Bohr, é, todavia, através da compreensão do filósofo e matemático suíço Ferdinand Gonseth (1890-1975) acerca do referido princípio, que Eudoro de Sousa desenvolverá e fixará, por sua vez, a sua própria compreensão de *complementaridade*. Para Gonseth, assim o aponta Eudoro de Sousa, a *complementaridade* é concebida com o sentido de “*uma experiência metafísica, na qual, por mudança de perspectiva, uma oposição polar se transformou em oposição complementar*”, e que “*esta única experiência (refere-se à da física quântica) basta para que tenhamos perdido o direito a pretender que qualquer outro par de noções polares*

¹⁰³⁷ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 181-187.

¹⁰³⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 15-71.

não possa vir a sofrer semelhante mutação”¹⁰³⁹. Aproveitando a sugestão do físico e ampliando filosoficamente, Eudoro de Sousa compreende a *complementaridade* como o modo através do qual se configuram e se inter-relacionam, se absorvem ou se permutam diferentes aspetos de uma mesma realidade fundamental, como o são *mythos* e o *logos*, bem como a *presença do passado* e a *presença do presente*, e ainda, a possibilidade irrealizada, mas resguardada, e a possibilidade realizada e vigente na atualidade do homem só humano. Assim concebida, a *complementaridade* permitiria a compreensão, segundo Bastos, da *sui generis* manifestação de vestígios numinosos ou extraordinários de um *Horizonte* extremo ou além-*Horizonte*, no *Horizonte* da comum e ordinária experiência humana, isto é, no aquém-*Horizonte*, o que leva o filósofo brasileiro a designá-la como a cifra, o símbolo ou a idéia-chave fundamental no pensamento de Eudoro de Sousa¹⁰⁴⁰.

Ao passo que na física moderna, ao lado do princípio da definição operatória dos observáveis (um objeto ou conceito físico só é dado pelo método experimental e pela descrição do método), o princípio de *complementaridade* é, como ressaltado por Eudoro de Sousa, referente aos “*conceitos de ‘posição’ e ‘impulso’ (espaço e tempo), ‘permanência’ e ‘variação’, ‘contínuo’ e ‘discontínuo’ (onda e corpúsculo), ‘matéria’ e ‘energia’, ‘determinação’ e ‘indeterminação’, etc.*”¹⁰⁴¹, no pensamento de Eudoro de Sousa, assim como expresso nas três fontes em que o tema é apresentado de modo mais explícito, o princípio da *complementaridade*, quando aplicado aos estudos acerca da religião e dos mitos dos Gregos antigos, assim como de Mitologia, é invocado para conjugar realidades opostas que, desde um ponto de vista dos racionais princípios de identidade e não contradição, princípios que presidem a Filosofia, mas não menos a *História* como Ciência, são tomados como separadas, incompatíveis e irreconciliáveis.

¹⁰³⁹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 184.

¹⁰⁴⁰ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília: 2ª. Edição, p. 56: “E assim, na hermenêutica do horizonte, Eudoro de Sousa aponta a complementaridade como a ‘cifra’, ‘símbolo’ ou ‘idéia-chave’, em que dois aspectos ou codificações (mitologia e metafísica) de uma mesma realidade se absorvem ou se permutam; em que vestígios numinosos ou extraordinários de um horizonte extremo ou além-horizonte são manifestos de modo humano, comum e ordinário, num horizonte próximo ou aquém-horizonte”.

¹⁰⁴¹ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 184.

Em “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”, o que Eudoro de Sousa analisa é a co-existência em todas as épocas e em todas as culturas de duas concepções heterogêneas e heterônomas da divindade, como o são aquelas presentes no teísmo e na cosmobiologia, em que o primeiro é caracterizado pelo culto a uma divindade transcendente (Ser Supremo, Criador, Causa Primeira, etc.) e inteligível pelos processos lógico-discursivos; inexistência de história no sentido de um drama acerca do modo pelo qual a divindade veio a ser o mundo e o homem, que passaram a ser, uma história/drama que possa ser contada (portanto, é a-mítico); e no segundo é enfatizada a imanência da divindade expressa pela ação dos deuses; a divindade é conhecida e cultuada sensivelmente; há a necessidade de os deuses se apresentarem e se representarem (no sentido de presentificação) pela narrativa mítica e pela imitação ritual do drama que evidencia a ação genesíaca dos deuses (o mito é a expressão própria da cosmobiologia); persiste o mistério de alguns deuses. A mesma confluência de opostos, ou o desejo e a expectativa de sua ocorrência na investigação acerca da *História* da Religião Grega Antiga não desatenta à sua *complementaridade*, como pretende Eudoro de Sousa, também encontraremos em “Dioniso em Creta”, artigo em que o mitólogo luso-brasileiro aponta, em sua tese sobre a origem pré-helênica da mitologia e da religião grega, a possibilidade de harmonização entre o que chama de “*desumanidade pré-helênica*”, equivalente à mundividência da cosmobiologia, por um lado, e o que é designado por “*humanidade helênica*”, por outro, correspondente à concepção de divindade do teísmo¹⁰⁴². A compatibilização de distintas realidades promovida através do princípio da *complementaridade* alcança expressão mais elaborada, desde um ponto de vista filosófico, no ensaio *Horizonte e Complementaridade*. Neste ensaio Eudoro de Sousa nos remete, inclusivamente, para o artigo “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade” e para as teses de Ferdinand Gonseth, que propõe a existência de dois horizontes sucessivos de realidade, chamados pelo físico suíço de “*horizonte aparente*” e “*horizonte profundo*”¹⁰⁴³, o primeiro identificado com o horizonte do senso comum ou o horizonte da metafísica natural do espírito humano, e o segundo perceptível

¹⁰⁴² Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, p. 64: “No mundo clássico, *desumanidade pré-helênica* e *humanidade helênica*, ou, se quisermos, *imanência cosmobiológica* e *prelúdios de transcendência teística*, são os dois aspectos de uma religião que não podiam integrar-se em uma história, enquanto despercebida permanecesse a sua complementaridade”.

¹⁰⁴³ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementaridade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, pp. 130-132.

aquando da ocorrência de qualquer fenômeno que transgrida a ordem natural em que progressivamente se organizam as experiências e as noções dadas no horizonte aparente. Considerando assim o princípio de *complementaridade*, Eudoro de Sousa expõe no referido ensaio a concepção mito-filosófica do *Horizonte* como “lugar sem ter lugar”, visto pelos olhos, mas jamais alcançado pelos pés, onde os opostos coincidem. É na figura de uma geografia mítica, o *Horizonte* extremo, que Eudoro de Sousa reconhece a *complementaridade* entre Mito e Metafísica nos primeiros filósofos da Grécia Antiga, tema que exploramos no primeiro capítulo desta tese, abordando o modo como, para Eudoro de Sousa e em torno do *Horizonte* como cifra do *Mistério*, pensaram Tales, Parmênides, Heráclito e Platão.

É, portanto, a *coincidentia oppositorum* o que Eudoro de Sousa invoca quando instaura em seu pensamento o princípio de *complementaridade*, como elaborado por si, fazendo convergir virtualmente e por força de mutação metamórfica da percepção dos termos da coincidência, como sugeria Gonseth, qualquer “*par de noções polares*”¹⁰⁴⁴, inclusiva e especialmente para o nosso estudo, as noções polares expressas no título de seu *História e Mito* (e de tudo o que cada uma das respectivas noções arrastam para o seu lado próprio¹⁰⁴⁵), em que o primeiro termo tanto pode ser considerado como a experiência humana histórica, e por isto no sentido de *Horizonte* da historicidade, onde o homem é histórico, isto é, o ente que para auto-afirmar a sua autonomia recusou a sua *Origem*, quanto pode ser tomado como a Ciência que se ocupa com o que é significado pela primeira aceção. Assim também a respeito do segundo termo: tanto o Mito pode ser apreciado como a narrativa acerca do drama cosmogônico, à maneira de biografia dos deuses, como o próprio e misterioso drama cosmogônico que pelo relato mítico é narrado, ou ainda, como o “*impulso mítico criador de mitos*”. Com efeito, para além de reconhecermos, de modo mais simples, mas não menos importante, a operacionalidade do princípio de *complementaridade* promovendo a convergência entre os sentidos de um

¹⁰⁴⁴ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Teísmo, Cosmobiologia e O Princípio da Complementaridade”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaio Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 184.

¹⁰⁴⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 71: “*Voltamos ao donde nunca saímos: à imagem de um horizonte envolvente. Só temos de escolher (se há que escolher) um dos dois membros de uma alternativa: ou a historicidade envolve ou é envolvida. De um lado, estão outrora e lonjura, presença do passado, mítico-sensibilidade-natureza, pré-história, e do outro, agora (qualquer atualidade de uma antiguidade contrapolar) e distância (de qualquer antiguidade à sua contrapolar atualidade), presença do presente, inteligibilidade alegórica, história*”.

mesmo termo do par polarizado (ou apenas a *História*, ou somente o Mito, ambos transfigurados em suas respectivas alteridades e com elas congruentes), a sugestão fundamental que os estudos de Eudoro de Sousa nos propõem, e por isto mais complexa e problemática do que a convergência semântica referida anteriormente, seria a admissão de que no conjuntivo que parece separar *História* e Mito na confrontação que confere título ao ensaio de Eudoro de Sousa, o que se prenuncia é o reconhecimento não explícito¹⁰⁴⁶ da possibilidade da fusão complementar das distintas realidades expressas por *História* e Mito no pensamento de Eudoro de Sousa. O consentimento referentemente a esta suposta fusão em conformidade com o princípio de *complementaridade*, nos levaria a uma consideração antagônica, quiçá não excludente, à severa crítica de Eudoro de Sousa à *História*: pelo princípio de *complementaridade* a *História* com o sentido de experiência humana no que Eudoro de Sousa chama de *Horizonte* da historicidade, isto é, compreendida como negação do seu envolvente originário, se transmutaria em sua alteridade, se disponibilizando para a experiência do influxo do que ela, segundo Eudoro de Sousa, não é, isto é, afirmação do divino princípio ou da *Excessividade Caótica*, o que para Eudoro de Sousa, desde uma consciência-linguagem poético-simbólica, é propriamente a realidade do Mito. Esta é, segundo entendemos, a solução apresentada por Bastos em sua tese ao problema da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa, a tese fundamental do seu estudo e que culmina numa escatologia soteriológica¹⁰⁴⁷: a

¹⁰⁴⁶ Como não explícito entendemos ser o tema da *Repetição* no pensamento de Eudoro de Sousa, com exceção do primeiro sentido da *Repetição* por nós ressaltada, a lembrar, como *variações do mesmo*.

¹⁰⁴⁷ Cf. Fernando Bastos (1998). *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e A Complementaridade do Horizonte*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2ª. Edição, p. 95: “O paradoxo entre o caráter temporal e de finitude da imanência e o apelo de eternidade da transcendência, paradoxo encontrado na historicidade da existência humana, faz com que a história, enquanto finitude e temporalidade, escatologicamente se processe e se resolva num fim último. O processo histórico é constituído pelo ser humano, é a historicidade do humano que constitui a história. E tanto a história como a historicidade tendem a se resolver numa escatologia”. Cf. também Fernando Bastos. “Escatologia e Soteriologia no Paganismo Mito-Poiético de Eudoro de Sousa”. In: Constança Marcondes César “et al” (2001). *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, p. 132: “Se Nietzsche certifica a ‘morte de Deus’ ou Heidegger atesta o ‘fim da filosofia’, é imperioso lembrar que ambos apontam para um ‘porvir’, que o primeiro concebeu como ‘niilismo activo’ e o segundo, como uma ‘nova abertura do Ser’: o advento de um Homem novo numa nova Era e o prelúdio para uma renovação do Tempo e da História.

A teologia negativa, junto ao ‘niilismo activo’ e à ‘nova abertura do Ser’, indicaria um ‘pós-niilismo’, em que os fins últimos seriam fins redentores ou de libertação, instaurando uma escatologia soteriológica ou o regresso ao mistério da unidade primordial, como prenuncia Eudoro de Sousa.

Da catábase histórica chegaríamos a uma anábase meta-histórica, porquanto uma fusão do metafísico e do histórico propiciaria um meta-horizonte em que, paradoxalmente, a imanência temporal e finita da existência humana se projectaria numa transcendência, formando uma união íntima do humano com o divino.

E assim é que escatologia e soteriologia unem-se no paganismo mito-poiético e onto-teo-lógico de Eudoro de Sousa, na aquiescência de que ‘de onde viemos’ é ‘para onde vamos’ e na expectativa de que

coincidência que se dá na *complementaridade do Horizonte* conjuga, por um lado, o horizonte humano, comum, ordinário, temporal, finito e histórico, e, por outro, a manifestação numinosa ou extraordinária, meta-histórica ou mítica, daquilo que o excede, e que se situa no além-*Horizonte*. Entre *História* e Mito, portanto, e a despeito daquela se instituir e se constituir pela decidida exclusão deste. Neste sentido, já fizemos notar que a fulguração da *Origem* na originada *História*, experiência manifesta em raros momentos de distração, possessão e divina loucura, abre uma clareira por onde a *História* como experiência humana de uma epocalidade, súbito, é possuída pela indomável manifestação ou Revelação do que Eudoro de Sousa chama de “*verdade trans-histórica*”. Esta “*verdade trans-histórica*”, embora manifesta no *Horizonte* da historicidade, ao se manifestar, transfigura a experiência da historicidade humana em *trans-historicidade*. E como vimos, a *trans-historicidade* consiste na dimensão em que se encontram de modo complementar ou por força do que Eudoro de Sousa concebe como princípio de *complementaridade*, o aquém-historicidade e o além-historicidade, instituindo uma ambiência que, não sendo ainda este, todavia, já não é apenas aquele. Deste modo entendemos patenteado e inter-relacionados os temas da *trans-historicidade* e da *complementaridade* no pensamento de Eudoro de Sousa, em que pelo princípio da *complementaridade*, como afirma o pensador de Lisboa e mestre de Brasília, “*qualquer oposição de extremos contraditórios é redutível a uma complementariedade (...), o que, para nós, [continua o pensador] significa que o ‘mesmo’ se oculta por detrás da contradição*”¹⁰⁴⁸, em que o “*mesmo*”, assim o entendemos, é o que Eudoro de Sousa designa por “*verdade trans-histórica*”, e que o “ocultar-se”, desde o ponto de vista da contradição ou oposição, que é o ponto de vista da *História*, se metamorfoseia em “revelar-se” na *complementaridade* expressa na *trans-historicidade*. Esta é, segundo cremos, a sugestão fundamental que do princípio da *complementaridade* se pode inferir para a solução do problema da *História*, presente em toda a trajetória do pensamento de Eudoro de Sousa, desde a publicação de artigos ainda nos anos 40 do século XX até à elaboração do ensaio *História e Mito: a relação complementar entre História e Trans-Historicidade*.

os ‘fins últimos’ das ‘origens primeiras’ teo-onto-cosmogônicas se destinem e se resolvam na plenitude de uma soteriologia ou de uma escatologia soteriológica”.

¹⁰⁴⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre A Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 33.

8 - História e Trans-Historicidade no Pensamento de Eudoro de Sousa

Afirmando não se ter apoiado na Física para a “*elaboração de um modelo teórico fundamental*”¹⁰⁴⁹, como diz Ordep Serra no inquérito *Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, Eudoro de Sousa, todavia, concede que “*essa ciência, ou uma certa teoria sua (talvez já ultrapassada), me [lhe] forneceu valiosa sugestão*”¹⁰⁵⁰ para a tese da *complementaridade*. Repare-se que se trata de uma Ciência a inspirar um crítico do saber científico¹⁰⁵¹ no que diz respeito ao inexaurível fundamento ou *Origem* de tudo o que é manifesto, o que mais adiante terá ressonâncias no que será discutido referentemente a outro sentido que a ciência da *História* poderia assumir no pensamento de Eudoro de Sousa, radicalmente distinto de sua caracterização como o saber da *presença do presente*. A afirmação feita como resposta ao seu discípulo da Universidade de Brasília nos é cara não apenas porque acusa a origem da referida tese que, como ficou expresso no segmento anterior, desempenha relevante papel no pensamento de Eudoro de Sousa. Também é relevante para o nosso estudo porque, enquanto Eudoro de Sousa reconhece na Física a sugestão para a tese da *complementaridade*, reconhecemos nós na tese da *complementaridade*, exposta e defendida por Eudoro de Sousa de modo explícito ou implícito em grande parte dos seus artigos e ensaios, outra fundamental e “*valiosa sugestão*”: a de que na crítica de Eudoro de Sousa à *História*, compreendendo-a como uma Ciência insuficiente para alcançar o *Outrora* e a *Lonjura*, e portanto a *presença do passado*, há, todavia, e ainda que não expresso, antes o contrário, negado por sua translúcida expressividade, lugar para uma idéia subjacente de *História* aberta ou em regime de disponibilidade ao *Mistério*, isto é, uma *História* que reconheça e assuma como o seu fundamento ou *Origem* o *Mistério* de além-*Horizonte*, em conformidade com o que foi dito sobre a “*catábase histórica*”, e em cuja ocorrência horizontal, processual e temporal (o *Horizonte* da historicidade, campo próprio do seu interesse) se verifique, em instantes de exceção relativamente à

¹⁰⁴⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1978). *Sempre O Mesmo Acerca do Mesmo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 9.

¹⁰⁵⁰ *Idem*, p. 13.

¹⁰⁵¹ Para o tema da crítica de Eudoro de Sousa à Ciência, cf. Eudoro de Sousa (2000). “Relações Pré-Históricas e Proto-Históricas Entre A Grécia e O Oriente À Luz Das Últimas Descobertas Arqueológicas (aula inaugural dos cursos de 1958 na Faculdade Catarinense de Filosofia)”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 161-175.

regularidade “*diurna*” da comum existência do homem só humano, o vertical, súbito, “*norturno*” e intemporal acontecimento capaz de a transfigurar, congruente com a idéia de “*anábase meta-histórica*”. Como anunciamos no princípio desta tese, esta é propriamente a hipótese do nosso trabalho, cuja confirmação ou rejeição em partes ou na totalidade, após o percurso que nos fez considerar um por um, mas intimamente interligados, os temas do *Mistério*, da *Repetição*, da *Poesia* e da *História* no pensamento de Eudoro de Sousa, e respondidas as questões formuladas na introdução deste atual capítulo, já estamos em condições de enunciar.

A suposição de uma *História* assim concebida, isto é, fundada no *Mistério* e pela ocorrência da experiência do *Mistério* metamorfoseada, suposição que estrutura a nossa hermenêutica sobre o pensamento de Eudoro de Sousa, apesar de toda a severa crítica do autor de *História e Mito* aos tímidos alcances da *História* como ciência – ou talvez por isto mesmo – encontra na tese da *complementaridade*, como a compreende Eudoro de Sousa, o princípio que poderia constituir o seu alicerce, caso confirmada a suposição. Ao longo dos quatro capítulos da tese, com maior ou menor ênfase, ressaltamos ser este o princípio pelo qual se daria a convergência não excludente das distintas gnoseologias, dos diferenciados modos de consciência ou das antagônicas abordagens cognitivas da realidade, afirmadoras ou negadoras do *Mistério*. Assim acusa Eudoro de Sousa na crítica a respeito do modo como habitualmente os historiadores da Filosofia compreendem o trânsito do *mythos* ao *logos* (ou da *filomítia* à *filosofia*), crítica marcada pela idéia de que a realidade ou verdade *trans-histórica* do primeiro não está apenas no início histórico do segundo, mas em todos os momentos de um autêntico filosofar, concebendo, portanto, paralela a uma Filosofia que se reduz a um conjunto de princípios, conceitos e procedimentos metódicos, uma Filosofia autêntica. Igualmente o faz referentemente à passagem do drama ritual à *Poesia* e à Mitologia, quando, ao lado de uma compreensão que faz da *Poesia* e da Mitologia os primeiros momentos de um gradual afastamento teórico da experiência insubmissa a qualquer redução teórica, distanciamento coroado pela mundividência científica, também concebe ambas como o dizer humano mais apropriado à inefável realidade do *Mistério*. Também neste sentido identificamos o caso discutido por Eudoro de Sousa do trânsito da imediata experiência religiosa (cultural), tomada como o saber imediato e próprio dos chamados povos “primitivos” – ainda intimamente sensíveis à *Lonjura* e ao *Outrora* – à *História*, considerada o saber

antropocêntrico do homem moderno, isto é, o saber que orienta o Mito teândrico e que por ele é orientado, como expresso na tese eudoriana da “*não-historicidade*” da Religião Grega. Ainda que, no caso do estudo a respeito da *História* da Religião Grega desenvolvido em Dioniso em Creta, Eudoro de Sousa não conteste criticamente a idéia da passagem irrevogável do primeiro ao segundo, isto é, do drama ritual ao discurso histórico e historiográfico a seu respeito, como o faz nos casos anteriores (da Filosofia, da *Poesia* e da Mitologia), o que evidenciaria, a nosso ver, o irromper do *trans-histórico* no histórico caso não optasse pela confirmação da tese do intransponível abismo entre experiência religiosa e *História*, assim o faz, efetivamente, em *História e Mito*, quer afirmando, como temos insistido, que o *Antiquíssimo*, o *Outrora*, a *presença do passado* fazem a sua inesperada aparição no aquém-*Horizonte* da comum experiência humana e, portanto, histórica, transposição cujo sentido inverso é impossível para a *História*, isto é, desde o aquém-*Horizonte* para o além-*Horizonte*¹⁰⁵², quer reconhecendo que à Religião, concebida como “*o desoculto reinar da originária origem das coisas, o ‘lugar’ em que todas se harmonizam, onde todas se ajustam e adaptam*”¹⁰⁵³, aderem tanto o passado, ou a *presença do passado*, quanto o presente, ou a *presença do presente*, embora para este último seja mais evidente ou mais necessário o sentido da Religião por razão de nele tudo estar separado, carente de religação, o que não ocorre com a *presença do passado*, onde tudo indistintamente já está ligado ou não cindido¹⁰⁵⁴.

Considerada a congruência, por força do princípio de *complementaridade*, entre o *Mistério*, por um lado, e, por outro, a Filosofia, a *Poesia* e a Mitologia, e ressaltada a incompatibilidade entre a autêntica experiência religiosa, que é a própria manifestação do *Mistério*, e a consciência histórica que a ela pretende conferir significados alegóricos, julgando que por este caminho lhe seja facultada a sua compreensão, nos restaria levantar uma questão (ou regressar à fundamental questão) e nela permanecer, como o estamos fazendo desde o princípio desta tese, até chegarmos à nossa conclusão: que dizer acerca do entendimento de Eudoro de Sousa, para quem a *História*, não passando do seu aquém-*Horizonte* extremo por incapacidade constitutiva, é, todavia, invadida e possuída por

¹⁰⁵² Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 18.

¹⁰⁵³ *Idem*, p. 34.

¹⁰⁵⁴ *Idem*, p. 46: (...) “*se, no passado, tudo se encontra efetivamente ligado, é o presente, em que tudo se encontra efetivamente desligado, o mais carente de ‘religação’*”.

manifestações do além-*Horizonte*? Porventura se poderia contestar a indagação afirmando que, ainda que Eudoro de Sousa conceba a ocorrência do prodígio inominável (mas que estamos com o pensador luso-brasileiro chamando de ou nomeando por *Mistério*) na experiência quotidiana espaço-temporal, em que o “aqui e agora” do tempo presente é o determinante na configuração do passado (e também do futuro, conforme a idéia eudoriana de epocalidade histórica), e por isto experiência histórica, a ocorrência do assombro não é histórica, nem historiável e, portanto, não constitui *História*, devendo melhor ser considerada como Fenomenologia. Aliás, assim o faz o próprio Eudoro de Sousa. Mas a esta réplica, poderíamos treplicar sondando se, conforme a tese da *complementaridade*, a Filosofia deixaria de a ser por corresponder às cifras da codificação mítica, como afirmado por Eudoro de Sousa em *Horizonte e Complementaridade*, compreendendo que Mito e Metafísica não são senão duas codificações para o mesmo *Mistério*, não intercambiáveis entre si, mas também não excludentes. Ou inquirindo se a *Poesia* se manteria apenas como manifestação de um grau de consciência já afastada da primordial experiência da *Origem* por força do seu dizer mediato a substituir o que antes era apenas euritmia sagrada e imediata (música das esferas), quando Eudoro de Sousa dedica um artigo inteiro sobre o simbólico e o *Mistério* constitutivos da *Poesia* (“Arte e Escatologia”) e demorada reflexão sobre o mesmo tema em *Mitologia*. O mesmo vale para a Mitologia, tema a que Eudoro de Sousa dedica os seus dois derradeiros livros publicados, *Mitologia* e *História e Mito* (originalmente esta segunda obra deveria se chamar *Mitologia II*¹⁰⁵⁵). Em ambos, a Mitologia passa longe de se reduzir à equiparação referentemente à aceção literária e alegórica sobre os Mitos, segundo a qual os Mitos apenas expressam a biografia dos deuses, embora deste aspeto dos relatos míticos não se possa prescindir, não fosse assim e Eudoro de Sousa, como mitólogo assumido, estaria à deriva no oceano revolto de suas investigações, isto é, sem qualquer suporte para proceder aos seus estudos, e assim o comprova, *a contrario sensu*, a copiosa bibliografia sobre mito e crítica mitográfica aposta aos seus artigos e ensaios.

Neste sentido acompanhando a abordagem que configurou os capítulos anteriores, a nossa intenção ao longo deste derradeiro capítulo foi sondar, acusar e examinar uma

¹⁰⁵⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 1: “A minha primeira intenção foi dar a este escrito o nome de *Mitologia II*, mas, essa, frustrou-se por um erro de composição do volume precedente, pelo qual não tenho a mínima responsabilidade”.

dupla aceção referentemente à concepção eudoriana de *História*, uma mais evidente e expressa através da crítica segundo a qual Eudoro de Sousa a considera como a afirmação do presente pela negação do passado; a outra, abscondida, assim o cremos, em que o pensador a toma como ponto de partida para a sua transcensão, como expresso por Eudoro de Sousa a propósito da *trans-objetividade* (de onde derivamos o sentido de *trans-historicidade*), no artigo sobre “A Coisa, de Martin Heidegger¹⁰⁵⁶”. A análise desta anfibologia acerca do sentido de *História* no pensamento de Eudoro de Sousa nos mostrou que a incongruência preliminar expressa em sua crítica à *História* como a *presença do presente*, com o desenvolvimento não programático de sua reflexão sobre o que chamamos de *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*, converte-se em congruência entre *História* e além-História (ou *meta-História*, conforme expressão de Bastos), embora não assumida e nem confessada por Eudoro de Sousa. Por um lado, Eudoro de Sousa entende que um Cosmos é o resultado de uma disciplina auto-imposta pela *Excessividade Caótica* (simultaneamente sacrificadora e sacrificada ou, dito de outro modo, imanifesta e manifesta) pela qual homem e mundo vieram e vêm a ser. Este é a concepção genesíaca própria do entendimento de Eudoro de Sousa do que é um Mito. A experiência humana da duração deste Cosmos, feito coisa humana ou experiência humana de uma *diacosmese* antropocêntrica emersa da negação ou ocultamento do deus *Excessividade* e simultâneo patenteamento do homem como ente autônomo, como temos especulado no sentido da “*catábase histórica*”, constitui o significado da primeira aceção de *História* no pensamento de Eudoro de Sousa. Por outro lado, considerando que a disciplina diacosmizante seja, e assim o entende Borges, uma força contrária ao excessivo, capaz de o mostrar e demonstrar como *Excessividade* nos momentos de distração, possessão, loucura e êxtase, o que emerge de modo silente no pensamento de Eudoro de Sousa, assim o cremos, é o entendimento oposto e complementar ao primeiro. Isto significa que, não sendo a *História*, tomada como Ciência, propriamente a desveladora da *Excessividade* (porque esta é, fundamentalmente e como o procuramos demonstrar no capítulo anterior, a *Poesia*), decerto que ela é, enquanto *Horizonte* próprio do que é historiável ou *Horizonte* da historicidade, o proscênio necessário onde efetivamente se dá ou onde virtualmente pode vir a dar-se, em toda *diacosmese*, a referida revelação. A consequência deste entendimento, vencidos os preconceitos de um pensamento que projeta o seu “aqui e agora” para toda distância temporal, é que a *História* como Ciência do que se passa no

¹⁰⁵⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger. In: Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 158.

Horizonte da historicidade, poderia se converter num saber acerca deste desvelamento da *Excessividade*, gerador de novas epocalidades históricas em *Fulgurações Ofuscantes*¹⁰⁵⁷. E a *História*, o desenrolar deste desvelamento, como assinala Bastos, seria, deste modo e por sua vez, tanto a ocultação, quanto o âmbito do desocultamento do excessivo, constituindo assim o *Horizonte* próprio da experiência da *complementaridade*. Mas Eudoro de Sousa assim não o diz, pese embora a “*valiosa sugestão*” que apontamos na tese da *complementaridade*.

Com efeito, não há no pensamento de Eudoro de Sousa uma teoria da *História*. Muito menos uma teoria da *História* sensível e atenta ao que excede à concepção positivista da *História*, que é a concepção contra a qual Eudoro de Sousa se posiciona. Quando muito, há, num sentido mais filosófico, a bem elaborada e desenvolvida crítica à Ciência da *História*, muitas vezes confundida com a própria historicidade da experiência humana ou dela difícil de se distinguir, como indistinguíveis no pensamento de Eudoro de Sousa são o homem da recusa, a *presença do presente* e a *História*. E por força desta dificuldade de distinção é que vemos na irrupção da *presença do passado* na *presença do presente* afirmada por Eudoro de Sousa a sugestão de que também a Ciência da *História*, feita pelo homem da recusa, poderia se tornar vulnerável à mesma possessão que transfigura a humanidade do homem humano em sua desumanidade. Lembremos, neste sentido, o que acerca da *Poesia* foi discutido no final do capítulo anterior. Ali ressaltávamos que para Eudoro de Sousa autênticos religiosos, artistas e filósofos são aqueles que, no desempenho de suas respectivas atividades, são arrebatados por uma possessão divina, como caracterizada a experiência da *Poesia*, e que, assim arrebatados, religiosos-poetas, artistas-poetas e filósofos-poetas, ou autênticas Religião, Arte e Filosofia, passam a ocupar os vértices do triângulo mítico e nele comutar os seus respetivos lugares uns com os outros, em conformidade com a idéia de circulatura do referido triângulo, revelando o excessivo fundo (ou “*abismo sem fundo*”) do qual, e em

¹⁰⁵⁷ Cf. Fernando Bastos. “Escatologia e Soteriologia no Paganismo Mito-Poiético e Onto-Teo-Lógico de Eudoro de Sousa”. In: Constança Marcondes César “*et al*” (2001). *Mito e Cultura*. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, p. 129: “*As ‘Fulgurações’ são os projetos ou os mundos manifestos pelos deuses, sendo ‘Ofuscantes’ porque nos mundos manifestados não se alcança o Ser manifestante*”. Cf. também idem, ibidem: “*‘Fulguração Ofuscante’*, denominação utilizada por Eudoro de Sousa, equivale ao ‘Regime de Fascinação’ de Vicente Ferreira da Silva, significando ambas a delimitação em que o ente é revelado privilegiadamente pelo Ser numa respectiva epocalidade histórica, e que na nossa cultura antropocêntrica é o homem”.

estado de co-pertinência, são a manifestação. Mas a equiparação apontada por Eudoro de Sousa entre Religião, Arte e Filosofia, quando tocadas pelo “*sentir excessivo da suma excessividade*”¹⁰⁵⁸, também é referente ao “*cientista criador*”¹⁰⁵⁹, pese embora Eudoro de Sousa conceber a Ciência o grau mais elevado em que o Sagrado e a divindade são negados para que se afirme o saber lógico-discursivo, e não obstante Eudoro de Sousa não dizer diretamente a expressão Ciência criadora, senão “*cientista criador*”. Aqui vale para o estudo do seu pensamento o argumento que o próprio Eudoro de Sousa invoca para desincompatibilizar ocorrência mistérica e documentação histórica: “*a ausência de prova não prova a ausência*”¹⁰⁶⁰. Isto é, o não ter afirmado *ipsis literis* uma Ciência criadora e, consequentemente, a impossibilidade de encontrarmos a expressão nos seus escritos por não a haver, não nos impede, todavia, de especular a respeito de tal possibilidade sugerida pelo enigma da expressão, o que apontaria para uma *História* realizada por *cientista criador* ou, no caso, por historiador criador, possesso por divina loucura e experimentando morte metamórfica ou *morte substantiva*. Assim como não pode haver autêntica experiência religiosa ou artística ou filosófica, sem haver autênticas Religião, Arte e Filosofia, a intuição de um “*cientista criador*” implica aceitar a possibilidade de uma Ciência criadora, que por ser “*criadora*” se diferencia essencialmente de uma Ciência que não é “*criadora*”, isto é, aquela que Eudoro de Sousa entende ser feita por trabalhadores concentrados no mundo objetivo, à diferença do que é feito com criatividade, em que a criação consiste num impulso oriundo do abismo originário e a sua realização a manifestação da *Excessividade Caótica*. Mas insistimos: Ciência criadora não é expressão que se encontra nos textos de Eudoro de Sousa. O que aí se verifica, é a discreta e enigmática presença do “*cientista criador*”, tomado pelo mesmo arrebatamento que metamorfoseia o homem no desumano ou no “*trans-humano*”. Mas que significa o “*cientista criador*”? Ou bem se trata de recurso retórico para enfatizar os temas mais pertinentes do seu projeto de gnoseologia mítica ou Mitologia, em sentido próprio, segundo Eudoro de Sousa; ou bem pelo contrário, na obscuridade e raridade em que ocorre, quer dizer algo mais que a retórica iluminada pelo esforço de Eudoro de Sousa em explicar ao leitor o seu pensamento. Descartamos a primeira hipótese diante da

¹⁰⁵⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 333.

¹⁰⁵⁹ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 100.

¹⁰⁶⁰ Cf. Eudoro de Sousa (2004). “Dioniso em Creta”. In: *Dioniso em Creta e Outros Ensaios* (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p. 20.

lucidez, da complexidade e da coerência interna que nos apresenta o pensamento de Eudoro de Sousa. Todavia, não nos é possível dizer, sequer, se o esclarecimento e o desenvolvimento da idéia de um cientista-poeta, assim presumido por nós e a corresponder ao que chamamos de religioso-poeta, artista-poeta e filósofo-poeta, teriam lugar num próximo opúsculo prometido por Eudoro de Sousa sob lamentações de não saber se para isto teria tempo suficiente¹⁰⁶¹. Ainda assim, a tese da *complementaridade*, embora o silêncio de Eudoro de Sousa neste sentido não nos autorize qualquer afirmação, constitui chave imprescindível, porque, afeiçoando, como assinalamos nos capítulos anteriores, Mito e Metafísica (ou Filosofia), favorecendo a congruência entre Mito (ou *Mítico*) e *Poesia*, bem como fazendo convergir *Poesia* e Filosofia, estaria na iminência, porventura inevitável, de fazer confluir, pelos motivos expostos, *Poesia* e Ciência, ou, desde o ponto de vista da nossa discussão, *Poesia* e *História*.

Contudo, e frustrando qualquer expectativa no sentido de uma congruência entre a *Poesia* (concebida como a experiência e a expressão própria do *Mistério*) e a Ciência da *História*, a nossa investigação sobre a *História* no pensamento de Eudoro de Sousa demonstrou que efetivamente não é esta a convergência que se pode denunciar na tese da *complementaridade* como elaborada pelo mitólogo luso-brasileiro. Antes, a sintonia que encontramos no pensamento de Eudoro de Sousa a respeito da *História* é aquela em que se encontram, por um lado, a horizontalidade temporal onde ocorrem os eventos históricos (ou assim chamados pela ciência da *História*) e, por outro, a verticalidade da manifestação intemporal do que estamos concebendo como *Mistério*, e por isto concordância entre *História* e *Mistério*, impossível desde o ponto de vista da crítica de Eudoro de Sousa à *História* como saber da *presença do presente*, mas possível desde que a *História* assuma o sentido de humana experiência histórica. O “lugar sem ter lugar” deste prodígio é, como procuramos demonstrar, o *Horizonte* limite-limiar, que nem é a historicidade, nem é o além-historicidade. É na *complementaridade* desta dimensão que a “*presença do presente*”, própria da historicidade de Aquém-*Horizonte*, e a “*presença do passado*”, peculiar ao Além-*Horizonte*, se esvaem e confluem numa supra-realidade que anula qualquer distinção entre *Outrora* e agora (e também entre *Lonjura* e aqui) e que chamamos de *trans-historicidade*. É neste sentido que procuramos neste capítulo expor

¹⁰⁶¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 1.

em parilha a *História* e a *trans-historicidade*, numa relação, presidida pelo princípio de *complementaridade*, em que aquela põe ou é o problema levantado por Eudoro de Sousa, e esta, como o entendemos, aponta para a solução do problema.

Exposta a *complementaridade* entre *História* e *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa, cuja confluência se dá na dimensão da *trans-historicidade*, entendemos ficar solucionada a aporia apresentada no princípio do capítulo, expressa por três indagações fundamentais: como sustentar a idéia da ocorrência da *sui generis* experiência do *Mistério* na *História*, tomada como *Horizonte* histórico ou *Horizonte* da historicidade, considerando a *História*, como o faz Eudoro de Sousa, como a negação do que é experimentado na experiência do *Mistério*? Que acontece à *História*-negação tomada de assalto pela *sui generis* experiência do *Mistério*? Seria viável especular sobre a possibilidade de se conceber uma Ciência da *História* que considerasse este tipo de experiência, dúvida suscitada, por exemplo, quando Eudoro de Sousa indaga: “*não haverá outro modo de se contar a História?*”¹⁰⁶² A súbita irrupção do *resguardado* no *Horizonte* histórico negador do Sagrado, quer ocorra na atualidade, quer no futuro, ou propriamente a manifestação do *Mistério* na *História* mediante as experiências da *Repetição* e da *Poesia*, assim o acusamos, desfaz o impasse da primeira questão. Todavia, quando tomada de assalto pela súbita irrupção da *sui generis* experiência, o que se depreende do pensamento de Eudoro de Sousa é a transfiguração da *História*, isto é, considerando que o homem da recusa e a *História* são o mesmo, dá-se com a *História* o mesmo que ocorre com o homem apenas humano: metamorfose. “*Morte substantiva*”. Emergência de sua “*subjetividade irreduzível*”. A *História* deixa de a ser, enquanto saber da *presença do presente*, e se transfigura em um saber que já não é *História*. Neste sentido, não é constatada no pensamento de Eudoro de Sousa a suposta possibilidade, por nós aventada no princípio desta tese, de uma Ciência da *História* inspirada pelo arrebatamento poético e por isto aberta à experiência do *Mistério*, porque é no *Horizonte* da historicidade, embora metamorfoseado em *trans-historicidade* (como o homem não deixa de ser homem quando experimenta o irromper de sua desumanidade) que o acontecimento revelador do *Mistério* ocorre, e, portanto, devendo a ela corresponder um

¹⁰⁶² Cf. Eudoro de Sousa (2000). “‘História’ e Poesia na Tradição”. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 254.

saber desta experiência histórica também transfigurado. Isto porque, embora haja elementos no pensamento de Eudoro de Sousa que assim parecem nos indicar, nomeadamente a referência ao “*cientista criador*”, mas não menos o que discutimos a respeito de *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*, efetivamente é Mitologia, e não *História*, o saber próprio do *Mistério*, segundo Eudoro de Sousa. E de assim o ser, a nossa hipótese de trabalho não se confirma, ou antes, só pode ser confirmada parcialmente, isto é: no pensamento de Eudoro de Sousa, confirma-se a ocorrência do *Mistério* no *Horizonte* da historicidade ou da experiência histórica humana, mediante a *Poesia* como experiência fundamental da *Repetição* e do *Mistério* manifesta na dimensão da *trans-historicidade*. Todavia, não se confirma a possibilidade de uma ciência da *História* inspirada pelo fulgor poético. Assim, se por um lado Eudoro de Sousa admite o irromper do *Mistério* na experiência histórica metamorfoseada por força desta irrupção, por outro, não o reconhece no dizer da *História* (historiografia) que porventura se dedicasse a narrar, a analisar e a significar a *sui generis* experiência *trans-histórica*, por nós assinalada como *Mistério*, *Repetição* e *Poesia*.

Conclusão

Desde o ponto de vista da abordagem da nossa tese – as relações explícitas ou implícitas, de divergência ou de convergência, entre *História* e *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa – ficou patente a insuperável relevância do ensaio *História e Mito* no conjunto dos textos publicados pelo seu autor. Ainda que se possa reconhecer, mais ou menos evidente, a transversalidade do tema da *História* ao longo da obra de Eudoro de Sousa, paralela à ubiquidade do tema do *Mistério*, confirmando a “*essencial continuidade*”¹⁰⁶³ que Joaquim Domingues e Fernando Bastos acusam no pensamento de Eudoro de Sousa; mesmo que, segundo entendemos, a chave da solução da dimensão problemática que a *História* assume para Eudoro de Sousa já desponte na concepção de *trans-objetividade* exposta em *Mitologia*, significando o *Horizonte* próprio da experiência do que Eudoro de Sousa chama de autênticas Religião, Arte (*Poesia*) e Filosofia, mas igualmente do “*cientista criador*” (sobre o qual Eudoro de Sousa não diz mais que a enigmática expressão que o designa), nos inspirando a elaboração da idéia de *trans-historicidade*, não expressa pelo pensador, mas nem por isto injustificável como instrumento discursivo ou idéia-chave que nos permitiu pensar e dizer a impensável e inefável abertura do *Horizonte* da *História* ao *Mistério* ou experiência histórica (ou *trans-histórica*) do *Mistério*, como julgamos evidenciar-se no pensamento de Eudoro de Sousa. Ressalta-se, para o caso de *Mitologia*, tratar-se de obra cuja consequência epistemológica necessária é o ensaio *História e Mito*, a se deduzir de seu conteúdo, retomando e desenvolvendo noções e argumentos considerados no primeiro ensaio referido, bem como da intensão expressa por Eudoro de Sousa em chamá-lo de *Mitologia II*, desejo frustrado por questões editoriais¹⁰⁶⁴. Com efeito, é em *História e Mito* que se encontra o ápice do pensamento de Eudoro de Sousa a respeito do tema do nosso interesse. E nesta obra duas afirmações parecem amalgamar toda a nossa reflexão nesta tese. A primeira, já mencionada na introdução do nosso trabalho, e situada no início da obra, no seu parágrafo 17, diz: “*A história com o seu antigo-distante, não passa do lado de cá para o lado de lá*

¹⁰⁶³ Cf. Fernando Bastos. “Escatologia e Soteriologia no Paganismo Mítico-Poiético e Onto-Teo-Lógico de Eudoro de Sousa”. In: Constança Marcondes César “et al” (2001). *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa. Actas do V Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Edição Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, p. 124; Cf. Joaquim Domingues. “Eudoro de Sousa Perante A Filosofia Portuguesa”. In: *Idem*, p. 160.

¹⁰⁶⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 1.

*do horizonte, mas o mito passa de lá para cá*¹⁰⁶⁵; a segunda, já no meio do ensaio, no parágrafo 49, pensando a possibilidade de um “*sortilégio*” capaz de fazer convergir a *presença do passado* e a *presença do presente*, convergência impossibilitada pelo “*encantamento histórico*”¹⁰⁶⁶ que é o intuito *demasiado humano* de exaurir o inexaurível numa objetivação da realidade, mas já denunciando a inclinação de Eudoro de Sousa pelo revés da sua crítica à *História*, declara: “*O homem desumaniza-se, não deixando de ser homem, mas sim, não querendo ser mais o homem que veio a ser; não voltando a ser o que foi, mas, sim, querendo vir a ser o que nunca foi nem é*”¹⁰⁶⁷.

A primeira afirmação assinala a impotência da *História* na tarefa de transpor – se efetivamente fosse este o seu interesse, o que não é o caso, conforme Eudoro de Sousa – o seu *Horizonte* limitante, mas que não é limiar ao que lhe é englobante ou originário, por razão de reiteradamente buscar exclusivamente em si a sua razão suficiente, restando deste expediente apenas a configuração de epocalidades históricas que, como vimos, a partir da atualidade do presente do homem que a configura, projeta como sua imagem e semelhança tanto o passado como o futuro. Este é o aspeto mais evidente do pensamento de Eudoro de Sousa a respeito da *História*, exposto mediante severa crítica da *História* como o saber da *presença do presente*. E a *presença do presente*, assim como a *História*, para Eudoro de Sousa, é o homem da recusa, isto é, o ente que, para afirmar-se como centro gravitacional de uma gnoseologia lógico-discursiva, recusou a sua *Origem*, também designada por Eudoro de Sousa pelas expressões *Mítico*, *Natureza*, *Projeto*, *Excessividade Caótica*, *Deus*, todas elas compondo o conjunto de cifras pelas quais o pensador luso-brasileiro diz o *Mistério*, conforme ficou assente no primeiro capítulo desta tese, mas também por Sagrado, inexaurível e indomesticável, além de “*abismo sem fundo*” e “*Noite Antiqüíssima*”. A um passado originário, e por isto misterioso, também chamado por Eudoro de Sousa de *Outrora*, que não é hora humana, senão dos deuses, bem como o seu correlato *Lonjura*, igualmente misterioso e que se perde da mais afastada das possíveis distâncias concebidas pelo homem, a Ciência da *História* sobrepõe o par antigo-distante. Não sendo senão a projeção do aqui-e-agora da atenção e do discurso da atualidade do historiador, antigo-distante só diz aquilo que esta mesma atenção e este

¹⁰⁶⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 18.

¹⁰⁶⁶ *Idem*, p. 24.

¹⁰⁶⁷ *Idem*, p. 51.

mesmo discurso humaníssimos (ou apenas humanos) pretendem que digam as fontes e os documentos (como tais concebidos e eleitos pela subjetividade presente do historiador) para justificar e significar a atualidade da sua presença. Isto é, ao prender-se à sua dimensão tautológica, em que o homem-presente não sai de si para apreciar o mundo e os homens no mundo, ou se o faz é tão somente para regressar a si, enfatizando-se a si próprio e não mais que isto, a *História* demonstra a sua limitação ou o seu *Horizonte*-limite, que é a sua exaustão, para além do qual toda a sua operacionalidade investigativa e metódica é ineficaz, deparando-se com um silêncio insuportável para os seus habituais procedimentos, silêncio que invariavelmente é denotado como ausência ou inexistência do que quer que seja aquilo do qual o silêncio é silêncio, e, portanto, tomado por irrelevante ou desprezível, desde o ponto de vista dos seus propósitos.

Todavia, fazendo ecoar à sua própria maneira o *argumentum ex silentio*, pelo qual “a ausência de prova não prova a ausência”¹⁰⁶⁸, e reconhecendo a impotência da *História* em transpor por seus próprios caminhos o seu *Horizonte* limitante, daí a *História* não passar “do lado de cá para o lado de lá do horizonte”, Eudoro de Sousa está convencido de que numa epocalidade histórica pode ocorrer o homem da recusa experimentar o prodígio que, como acusava Kierkegaard, imobiliza o orgulho e a certeza do seu pensamento, paralisa o engenho de sua linguagem, instaura o desespero no ímpeto lógico-discursivo da explicação¹⁰⁶⁹. É propriamente esta ocorrência que Eudoro de Sousa tem em mente ao pensar a *História* quando afirma, de modo oposto e complementar, que “o mito passa de lá para cá”. Na parte final da assertiva, que reverte a negação da primeira parte, assinala-se três aspetos decisivos para a conclusão da nossa tese, e que evidenciarão a relevância da segunda afirmação por nós destacada, versando sobre a desumanidade do homem. O primeiro aspeto diz respeito à *Natureza* do Mito. Se é verdade que Eudoro de Sousa dedica uma vida investigativa à compreensão do que é o Mito, dedicação que de Eudoro de Sousa faz um assumido mitólogo, mais do que um filólogo, um helenista ou um filósofo, não menos verdadeiro é ser o Mito concebido pelo mitólogo luso-brasileiro como uma expressão poética e religiosa do *Mítico* ou do impulso

¹⁰⁶⁸ Cf. Eudoro de Sousa (2004). *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 20.

¹⁰⁶⁹ Cf. Soren Kierkegaard (2009). *A Repetição* (Tradução, Introdução e Notas de José Miranda Justo). Lisboa: Relógio D'Água Editores, p. 123.

criador de Mitos (não a única), em contraste com a simplória concepção que faz do Mito ou uma história biográfica dos deuses ou quaisquer noções não-lógicas ou pré-lógicas expressas pela imaginação dos povos chamados primitivos e conversíveis alegoricamente em conceitos do pensamento lógico-discursivo. Neste sentido, é o *Mítico* ou aquele “*abismo sem fundo*” que também afirmamos ser um dos modos pelos quais Eudoro de Sousa refere o *Mistério*, o que “*passa de lá para cá*”, invadindo inadvertidamente o âmbito peculiar ao que de cá para lá não passa.

Intimamente relacionado com o movimento de transposição que se dá de lá para cá, mas não o inverso, outro aspeto fundamental na assertiva é a figura geográfica do *Horizonte* (de uma geografia mítica e não física), também ela cifra do *Mistério*, como o vimos no primeiro capítulo desta tese. É o *Horizonte* interposto entre o Mito (ou mais propriamente o *Mítico*) e a *História*, ou entre a *presença do passado* e a *presença do presente*, que simultaneamente impede (à *História*) e permite (ao Mito) a transposição entre os lados de além (“*lá*”) e de aquém (“*cá*”). É o *Horizonte* a cifra pela qual Eudoro de Sousa indica, inicialmente, a diferenciação primeira, operada por auto-sacrifício da indiferenciação primordial ou unidade originária, depois repetida por todas as outras diferenciações, pela qual o mundo e os entes intramundanos vieram a ser, cifra, portanto, de toda *diacosmese*, e que constitui uma das aceções que o *Mistério* assume no pensamento de Eudoro de Sousa, isto é, o aparecimento do mundo e do homem ou cosmoantropogonia teocrítica. Também neste sentido, em que o primordial deixa a sua condição primeira de não manifesto e não segregado para aquela outra posterior de manifesto e cindido, o *Horizonte* constitui expressão própria de toda *Catábase*, compreendida como superlato Mito de passagem (pelo *Horizonte* extremo) ou de conversão metamórfica, como é o caso do vir a ser da dimensão da experiência histórica a partir do seu englobante, o que Eudoro de Sousa chama de “*catábase histórica*”. Mas igualmente o inverso. Extenuada a comum experiência humana transcorrida na dimensão da objetividade e da historicidade, alcançada a náusea do sempre o mesmo¹⁰⁷⁰, como diz Eudoro de Sousa, pode ocorrer que o homem experimente um *sentimento de “estranheza”*, uma “*diferença na alma*”, que o leve a um hiper-afloramento da sensibilidade propiciador da experiência de morte metamórfica ou “*morte substantiva*”

¹⁰⁷⁰ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 37.

a todo homem disponível ao aceno da *Excessividade Caótica* “situada” *Além-Horizonte*. Também para a “*anábase histórica*”, que assim Eudoro de Sousa chama a metamorfose da *História*, a outra e complementar aceção do *Mistério* em seu pensamento, isto é, teofania cosmoantropocrítica, o *Horizonte* significa transposição, efetiva ou virtual. É, pois, no *Horizonte* que se encontram ou se complementam a negação e a afirmação do *Mistério* referentemente à *História*, a intransponibilidade desde o lado de cá do *Horizonte* (“*A história com o seu antigo-distante, não passa do lado de cá para o lado de lá do horizonte*”), e a transponibilidade desde o seu lado oposto (“*mas o mito passa de lá para cá*”).

Ao *Horizonte* em que convergem o lado envolvido e o lado envolvente da *História*, que é dizer a ambiência própria da manifestação do não-histórico (Mito, *Mítico*, ou ainda, o *Mistério*) no histórico transfigurado por esta mesma *sui generis* manifestação (“*mas o mito passa de lá para cá*”), designamos no derradeiro capítulo por *trans-historicidade* no pensamento de Eudoro de Sousa. A expressão foi inspirada na conceção eudoriana de “*trans-objetividade*”, pela qual as coisas/objetos são acrescidas do que lhes afigurava ausente para se converterem em símbolos, isto é, coisas originadas acrescidas de sua *Origem*, pese embora não se encontrar a locução em qualquer escrito de Eudoro de Sousa, senão que se verifica a ocorrência de “*trans-histórico*”, donde derivamos a *trans-historicidade*, como a partir do “*trans-objetivo*” Eudoro de Sousa pensa a “*trans-objetividade*”. Na *trans-historicidade* assim compreendida dá-se a prodigiosa passagem do Mito “*de lá para cá*”, significando o irromper indomável do que temos chamado de *Mistério* na experiência humana histórica, a transfigurando enquanto tal. Todavia, a ocorrência mistérica se dá numa paradoxal relação pela qual o *Mistério* se manifesta onde o saber lógico-discursivo não vigora, e se oculta onde este mesmo saber impera. Ou ainda, como evocado no mito de Psiqué: “*quem vê Deus (ou o Mistério) morre*”, isto é, deixa de ser o que veio a ser e se metamorfoseia num dos possíveis irrealizados (mas resguardados no resguardo do resguardante) para que fosse realizado o que veio a ser e que na e pela tal ocorrência deixa de ser. É neste sentido que a segunda afirmação de Eudoro de Sousa por nós mencionada (focando a desumanização do homem) completa a primeira (da passagem ou não-passagem de Mito e *História* pelo *Horizonte* extremo desta última), consolidando a solução do problema da *História* no pensamento de Eudoro de

Sousa pela possibilidade de fusão entre a *presença do passado* e a *presença do presente* no *Horizonte* da *Trans-Historicidade*.

Relembremos a segunda afirmação: “*O homem desumaniza-se, não deixando de ser homem, mas sim, não querendo ser mais o homem que veio a ser; não voltando a ser o que foi, mas, sim, querendo vir a ser o que nunca foi nem é*”¹⁰⁷¹. O “*desumano*” ou “*trans-humano*”, que não é nem nunca foi o homem constituído pelo Mito teândrico, é o “*antes*” de haver homem humano, isto é, não o pré-humano conforme uma perspectiva cronológica, apartado da *História* como uma pré-*História*, mas o fundamento originário que se mantém subliminar, olvidado, silencioso e insuspeito no homem que veio a ser por exclusão da *Origem* de tudo o que é originado, inclusive do próprio homem. O “*desumano*” é, pois, a “*subjetividade irreduzível*”, correspondente humano ou “*trans-humano*” do que o *Projeto* é para toda triangulação mítica em que os diferentes vértices da base coincidem no vértice superior, isto é, o excessivo fundo sem fundo de onde tudo provém. Não nos esqueçamos que, sobre a “*subjetividade irreduzível*”, diz Eudoro de Sousa ser aquilo que o homem, efetivamente, é sem ter (porque o que ele tem é a subjetividade referente a objetos, portanto, reduzida à consideração de objetos), “*lugar*” ou “*dimensão indimensionável*” situada na “*trans-objetividade*” e na *trans-historicidade*, onde se fundem o “*antiquíssimo do mundo*” e o “*antiquíssimo de mim mesmo*”, no dizer do poeta Álvaro de Campos, se apresentando como supra-identidade daquilo que aparentemente, isto é, desde o ponto de vista do aquém-*Horizonte* dominado pelo homem humano e pela *História*, se encontra separado.

Assim, resta-nos dizer que a *presença do passado*, o *Mítico*, o *Outrora*, a *Lonjura*, a *Origem*, a *Excessividade Caótica*, o divino, ou outros termos que são expressos ou estão implícitos na conceção eudoriana de Mito como aquela realidade que passa do lado de lá do extremo *Horizonte* histórico, o seu lado envolvente, para o lado de cá, o lado da historicidade envolvida, e que compreendemos como o *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa, especialmente no sentido de sua experiência humana, irrompem na *História* transfigurada em *trans-historicidade* mediante a “*anábase histórica*” que

¹⁰⁷¹ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 51.

relampeja em momentos de distração, loucura, possessão, fazendo emergir rumorejante o *Antiquíssimo* desumano oculto no homem. Nesta hora e nesta experiência de Revelação, nem humanas, nem históricas, antes desumanas ou divinas e trans-históricas, o homem e a *História* reassumem, assim o afirma Eudoro de Sousa, as suas respectivas feições pré-originárias, fazendo afeioar o binômio antigo-atual, constituído pela *presença do presente*, à presença do *Outrora-Lonjura*, presença que é a do passado de todos os passados ou presença do *Mítico*, de que o Mito é uma das expressões e sobre o qual Eudoro de Sousa afirma ser capaz de atravessar a muralha erguida pela *História* com o intuito de não o admitir como sua matriz¹⁰⁷².

Experiências humanas diametralmente distintas do “*afazer sem o gosto de o fazer*” e que disponibilizam o homem à “*morte substantiva*” ou “*êxtase*”, conforme Eudoro de Sousa, são a distração, a loucura e a possessão. Experimentadas como uma essencial metamorfose e regresso fulgurante da antes ocultada e rejeitada, embora imperecível, “*subjetividade irreduzível*”, isto é, à experiência da “*anábise histórica*” expressa na afirmação de que o “*mito passa de lá para cá*”, bem como na concepção eudoriana de desumanização do homem, os três modos assinalados de exceder a banalidade da vida comum constituem o sentido próprio do que no pensamento de Eudoro de Sousa assumem a *Repetição* e a *Poesia*, ambas significando a fulguração ofuscante do *Mistério*. Lembremos o que no primeiro capítulo desta tese dissemos constituir o *Mistério* para Eudoro de Sousa: o *Mistério* é fulguração súbita e fugidia (Revelação) da *Excessividade Caótica, Origem, Deus, Projeto, Natureza*, isto é, da absoluta Realidade situada no além-*Horizonte* extremo, e é fenômeno que se experimenta aquém-*Horizonte*, seja como *Catábise* diacosmizante, seja como *Anábise* reveladora do divino onde este está oculto, pois que é só aquém-*Horizonte* que o fenômeno constitui um desconcerto seguido de paralisação na cognição e experiência comuns do homem, passando a ser chamado de *Mistério* num pálido balbuciar. No além-*Horizonte*, ele é o que é na “*absolutidade*”¹⁰⁷³ de sua realidade de absoluto. Sequer tem nome próprio, além de desconhecer linguagem própria. A sua ofuscante luz nem mesmo contrasta com a opacidade da vida regular do homem dominador de seu mundo. É absoluta e por isso cega ou mata o que não é absoluto e que intenta por expressão não absoluta pensá-lo e dizê-lo.

¹⁰⁷² Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 21.

¹⁰⁷³ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 45.

Como experiência empírica que desconcerta a razão, o *Mistério* é uma realidade (ou fulguração dessa realidade) que não se objetiva e nem se deixa objetivar por sujeito que o seja de conhecimento objetivo. Só se conhece o *Mistério* por uma *sui generis* e própria experiência de possessão, nunca por simples ouvir dizer ou por ler doutrinas de religiões de mistérios, ou de quaisquer outras religiões, considerando, como o faz Eudoro de Sousa, que toda religião tem como ambiência própria a experiência de um *Mistério*. Deste modo, o inefável “*Mistério dos mistérios*” no pensamento de Eudoro de Sousa “*é resíduo de uma fulguração da caótica excessividade mal contida e sempre a ponto de transbordar de toda a contenção*”¹⁰⁷⁴. Isto significa que o *Mistério* é o homem (e o seu mundo) subitamente aberto à arrebatadora experiência do inefável vinda de fora de sua atualidade antropocêntrica (o seu pensar e o seu querer), ou antes, a própria abertura assim experimentada por homem e mundo. Mas também é o inefável que ao homem excede se manifestando ao e no homem. Das duas perspectivas resulta que o *Mistério* no pensamento de Eudoro de Sousa é a experiência incomum e superlativa manifesta em “*estranheza*” referentemente à comum e quotidiana experiência da vida, pela qual se dá, e assim o afirma Eudoro de Sousa, o “*diálogo entre a sensibilidade da natureza (ou sensibilidade humana, aberta para a natureza) e a natureza da sensibilidade (ou natureza que se abre para a sensibilidade humana)*”¹⁰⁷⁵, experiência do homem no mundo originado de onde se vislumbra num fulgor de relâmpago a riscar o céu de aquém-*Horizonte* a *Origem* oculta de (ou em) todo originado, não como uma aparência do que quer que seja, senão como uma súbita e arrebatadora “*aparição do que nunca vira em seu redor*”¹⁰⁷⁶, ou como um prenúncio de acesso ao além-*Horizonte* para o aquém-*Horizonte*, causando uma “*diferença na alma*” ou um sentimento de “*estranheza*” naquele que a experimenta.

Agora bem: a “*desumana*” e “*trans-histórica*” experiência do *Mistério*, manifesta na dimensão da *trans-historicidade* como uma “*diferença na alma*” ou um “*sentimento de estranheza*”, e cuja compreensão constitui, segundo o cremos, a solução encontrada por Eudoro de Sousa para o problema da *História* em sua relação com o *Mistério*, solução fundamentada na tese da *complementaridade*, a reconhecemos no que designamos por

¹⁰⁷⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 88.

¹⁰⁷⁵ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 82, 83. Cf. também: *idem*, p. 102.

¹⁰⁷⁶ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 41.

Repetição no pensamento de Eudoro de Sousa, ainda que, como vimos, o pensador só a considere expressamente e *ipsis verbis* na aceção por nós denominada por “*Variações do Mesmo*”. No segundo capítulo desta tese, pensamos a *Repetição* no contexto do problema das insuficiências do entendimento lógico-discursivo, em cujo cerne Eudoro de Sousa acusa a impotência de uma gnoseologia que, por um lado, por incapacidade constitutiva, é insensível aos apelos de uma realidade sacro-ontológica informe, inominável e inexaurível (com o sentido do que temos chamado de *Mistério*), negligenciando-os deliberadamente em nome de uma suposta segurança de sua estrutura de cognição sustentada em princípios como identidade, não-contradição e causalidade; e que, por outro lado, se torna incontornavelmente anquilosada na ocorrência do pavoroso, na emergência daquilo que excede toda a capacidade de constituição de sentido por via do pensamento lógico-discursivo. Assim, definimos a *Repetição* como uma fissura ou uma falha no pensamento intelectual, causando um sentimento de “*estranheza*” e uma “*diferença na alma*”, e sendo experimentada por este mesmo pensamento como a recorrência do pavoroso a transmutar qualquer já conhecido no que ainda não é conhecido, qualquer distância ou proximidade em *Outrora* e *Lonjura*, fonte originária de toda Antiguidade e de toda distância, respetivamente, como assinala Eudoro de Sousa¹⁰⁷⁷, e assim promovendo a abertura de uma insuspeita via de superação do *logos* de sensibilidade esvaziada e incapaz de lidar com o *Mistério*, por força de fazer lembrar o que estava esquecido ou de desocultar o que estava oculto. Não utilizando a expressão *Repetição* para esta possibilidade de transcendência do pensamento lógico-discursivo, senão no sentido de *Variações do Mesmo*, ressaltamos a sua presença no pensamento de Eudoro de Sousa expressa na discussão concernente aos respetivos sentidos de *Diacosmeses*, *Antiquíssimo*, *Rito e Participação Mística*, *Hybris*, *Catábase* e *Anábase*. Em todas as realidades designadas por estas expressões, entendemos que Eudoro de Sousa elucubra acerca da manifestação da *Repetição* compreendida como experiência humana ocorrida em fugazes momentos em que o homem se distrai de si próprio, do “eu” que julga ter, momentos reconhecidos e denominados por Eudoro de Sousa como “*espasmos*”

¹⁰⁷⁷ Cf. Eudoro de Sousa. *História e Mito* (1981). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 6: “*A ucrónia do outrora e a utopia da lonjura só negam tempo e espaço para coisas que deixaram de sê-las; mas afirmam-nos para as que não deixam de o ser. Outrora e lonjura reservam-se em mundo transobjetivo, para mais abundantemente se derramarem, em antiguidade e distância, pelo mundo objetivo*”. Cf também idem, ibidem: “*Antiguidade e distância são nomes que se dá ao outrora e à lonjura, quando se desce da transobjectividade para a objectividade*”.

da *excessividade*”¹⁰⁷⁸, pelos quais se dá a emergência, “*como imagem de sonho*”¹⁰⁷⁹, da *Excessividade Caótica* ou a emergência própria do *Mistério*.

Para Eudoro de Sousa o principal “*espasmo de excessividade*” é a *Poesia*, entendida como um “*sentir excessivamente a suma excessividade*”¹⁰⁸⁰. No terceiro capítulo desta tese demonstramos como a *Poesia* assim compreendida no pensamento de Eudoro de Sousa, por força de morte iniciática, arrebatamento ou possessão da disponibilidade de loucos, distraídos e marginais, constitui saída apoteótica relativamente ao diabólico horizonte da objetividade que a tudo reduz, inclusive o homem, a sua conduta e o seu pensamento, a sua linguagem e a sua criatividade, à coisa indiferente a e desconhecadora de sua sagrada *Origem*. Assim também com relação à *História* (no sentido de experiência humana histórica), isto é, sendo a *Poesia* o aflorar supremo da sensibilidade, assim como “*a única maneira de tentar dizer o inefável, a única maneira de lidar, não com o que, de qualquer modo, não temos o direito de dizer, mas com o que temos direito e dever de dizer, como possa ser dito*”¹⁰⁸¹, constitui a *Poesia* – em contraste com a intelectualidade reinante na configuração de sentidos atribuídos pela *História* à experiência histórica – a experiência própria do que nos dois primeiros capítulos chamamos de *Mistério* e *Repetição*, ambos intrinsecamente associados às noções de inefável, excessivo e inexaurível que, como o Mito da sentença por nós destacada do ensaio *História e Mito*, é capaz de passar do além-*Horizonte* para o aquém-*Horizonte* da historicidade humana.

Ainda sobre a *Poesia*, no que diz respeito à disponibilidade ao aceno da *Excessividade*, ressaltamos o tema da criação e da criatividade inerente à arte, mas igualmente ao que para o mitólogo luso-brasileiro é a autêntica Filosofia, como impulso de uma outra conceção de trabalho, radicalmente distinto do “*fazer sem o gosto de fazer*”, como caracteriza o trabalho do homem coisificado, isto é, reduzido ao horizonte diabólico.

¹⁰⁷⁸ Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 36.

¹⁰⁷⁹ *Idem, ibidem*.

¹⁰⁸⁰ - Cf. Eudoro de Sousa (2000). “Um Poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos. In: *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 333.

¹⁰⁸¹ Eudoro de Sousa (1980). *III Parte (Apêndice). A Coisa, de Martin Heidegger*. In: *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 155.

Para Eudoro de Sousa, este impulso emerge daquele mesmo abismo originário que é a fonte dos impulsos míticos criadores de mitos, mas não menos da experiência do êxtase religioso. Decorre daí a co-naturalidade de Religião, Mito e *Poesia* em seu pensamento. Com efeito, a esta noção de trabalho está associada a *criação*, que em Eudoro de Sousa transcende o mero fazer humano consciente e técnico, embora dele não prescindia, para alcançar a aura e o sentido próprio de *Poesia*, isto é, ímpeto que no homem, contrariando o seu pendor antropocêntrico e diabolicamente separador, é movido por um desejo de resguardar “*a absolutidade do Absoluto*”¹⁰⁸², no sentido de que paradoxalmente a *Poesia*, para Eudoro de Sousa, sendo a experiência, a manifestação e a expressão deste Absoluto originalmente não manifesto, dele não se separa ainda que a sua manifestação implique o sacrifício de auto-contenção de sua fonte originária. Mas a tarefa da *Poesia* concebida como trabalho criativo não é algo de fácil cumprimento, exigindo ao homem a maior das transfigurações, a mais excelsa metamorfose, o mais profundo sacrifício, porventura a mais radical das experiências: morrer. Deixar de ser o que veio a ser para essencialmente ser a superabundância da *Origem* do que veio a ser. Abandonar a personalidade desempenhada comumente na vida prática, empírica e aparente, esta máscara ou pessoa-sujeito de um mundo de objetos, separada da “*subjetividade irreduzível*”, e deixar emergir esta mesma *subjetividade irreduzível* como aparição gratuita, nem movida pela vontade humana, nem tampouco pela humana consciência, antes como um apelo correspondido pelo distraído, excêntrico e disponível (sem saber que o faz) dos acenos do ignoto sagrado.

É, pois, na *Poesia* que convergem as duas afirmações de *História e Mito* que destacamos como amálgama de tudo quanto discutimos nesta tese. Diferentemente da *História*, ou mais propriamente da Ciência da *História*, incapaz de transpor o *Horizonte* que é o seu limite, a *Poesia*, quer seja concebida como fulguração do além-*Horizonte* no aquém-*Horizonte*, quer seja compreendida como “*sentir excessivamente a suma excessividade*”, constitui-se em abertura por onde se dá o prodígio da passagem para o “*lado de cá*” do que é próprio do “*lado de lá*”. E o faz através da maior das transfigurações que o homem pode experimentar, isto é, morrer, metamorfosear-se, deixar de ser o que vinha sendo até a ocorrência da experiência poética, desumanizar-se para que

¹⁰⁸² Cf. Eudoro de Sousa (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 45.

naquele que a experimenta possa advir do seu ocultamento a *subjetividade irreduzível*. De modo que, tomada como a experiência própria do *Mistério* e da *Repetição*, e como tal transfigurando a experiência histórica em *sui generis* experiência ocorrida na dimensão do que chamamos de *trans-historicidade*, a experiência da *Poesia* constitui, no pensamento de Eudoro de Sousa, a solução do problema da *História*.

Todavia, não há, para Eudoro de Sousa, a mínima hipótese de convergência entre *História* e *Poesia*, se por *História* restringirmos a nossa compreensão à Ciência da *História*. Com efeito, no pensamento de Eudoro de Sousa, a *História* como Ciência, mesmo admitindo a arrebatadora experiência da *Poesia*, transfiguradora da experiência histórica em trans-histórica experiência, permanece a mesma, isto é, negadora contumaz do *Mistério* e, portanto, o saber próprio do homem da recusa. E não cremos, como o faz Henrique Cairus, que o pessimismo referente a uma presumível “ciência criativa da História” inspirada pelo abismo sem fundo, como porventura se possa especular a partir da enigmática expressão “*cientista criador*”, se limite às abordagens históricas do passado e àquelas vigentes na altura em que Eudoro de Sousa desenvolveu a sua crítica à *História*, nomeadamente a orientação positivista¹⁰⁸³. Isto porque, mesmo com o advento de novas abordagens histórico-historiográficas, acompanhadas do reconhecimento de novas fontes de pesquisa, em oposição à *História* positivista ou mesmo à *História*

¹⁰⁸³ Discutindo a assertiva pela qual Eudoro de Sousa refuta a *História* (“*não posso conceder à História*”, constante do parágrafo 12 de *História e Mito*), e entendendo que na crítica à *História* Eudoro de Sousa se posicionava contra práticas historiográficas como a positivista progressista, a regressista, a positivista cientificista e a ideologicamente polarizada pelos nacionalismos de direita ou de esquerda, afirma Cairus: “*Pode essa minha honrosa audiência contra-argumentar que ficaram excluídas do raio de visão de Eudoro de Sousa as idéias propagadas pelos autores dos Annales, bem como as propostas dos teóricos da Nova História. Talvez Eudoro de Sousa tivesse se encantado com o pensamento radical de Hayden White ou com a renovação de Lynn Hunt. Mas Eudoro de Sousa não viveu esse nosso momento, em que olhamos com a tranquilidade da distância para o campo de marte onde a hegemonia positivista e suas variantes foram derrubadas do trono no pensamento historiográfico. Eudoro de Sousa não pode ter essa nossa tranquilidade e, para ser o que foi, nem poderia ter o discurso esterilizado e, não raro, estéril que praticamos nós; nós que já inscrevemos na própria história remota toda a historiografia que Eudoro de Sousa chamava simplesmente de ‘História’, e à qual ele não admitia fazer qualquer concessão. É a essa História que Eudoro de Sousa não consente; é essa História que ele repele: a mesma que hoje estudamos como um fato remoto e um risco do qual estamos aparentemente livres, mesmo sabendo que nada impediria a sua volta senão um frágil consenso de que esse caminho está superado. Mas, diferentemente de nós, nestes nossos tempos, para Eudoro de Sousa, este era todo o horizonte do fazer historiográfico, portanto, esse horizonte encerrava a própria história em todas as suas possibilidades. Era pouco, é verdade, mas era o que havia. E nem mesmo uma imaginação como a de Eudoro de Sousa poderia imaginar que a verdadeira revolução intelectual do século XX eclodiria do ventre desse campo do saber que há tão pouco tempo não era mais do que um depositário de dados*”. Cf. Henrique Cairus. “A História na Obra de Eudoro de Sousa”. Disponível em: <https://www.academia.edu/>. Acesso em: 17/05/2017.

marxista, como por exemplo, aquelas a que se dedicaram a *École des Annales* e a chamada Nova História (história das mentalidades, história do presente ou imediata, história das representações, história do imaginário, história não-eurocêntrica, história das estruturas, história da longa duração, história dos marginais, história do corpo e da sexualidade, etc.), nenhuma destas abordagens, todavia, se mostra recetiva às abordagens mais filosóficas da *História*, nem muito menos às discussões acerca da *Origem* da *História* que não seja tomada como o seu início, mas como o seu subliminar fundamento, o que significa, pelo que ficou dito nesta tese, a *sui generis* presença do *Mistério* na *História* (experiência histórica do homem e Ciência desta experiência) e, portanto, o ímpeto de pensar a partir deste mesmo *Mistério*, o que a *História* se recusa a fazer, cabendo à Mitologia esta desmesurada ousadia epistemológica, segundo Eudoro de Sousa.

Se por um lado, portanto, Eudoro de Sousa admite a manifestação do *Mistério* na experiência temporal, finita, histórica e apenas humana (no sentido da caracterização do homem como o ente da recusa), cuja ocorrência própria entendemos pelos motivos expostos nesta tese constituir o cerne das concepções de *Repetição* e *Poesia* no pensamento de Eudoro de Sousa, ambas no sentido de um *sui generis* e súbito acontecimento que revela ao homem humano a sua englobante, originária e abismal desumanidade, por outro lado, e a despeito da ocorrência transfiguradora do *Horizonte* da historicidade em prosclênio da emergência de uma realidade “*trans-histórica*”, isto é, naquela convergência complementar que chamamos de *Horizonte* da *trans-historicidade*, Eudoro de Sousa refuta, em favor da Mitologia como o saber próprio do *Mistério*, a possibilidade de a Ciência da *História*, por seus métodos próprios, alcançar, dizer e explicar em que consiste a ocorrência mistérica transfiguradora da historicidade, campo próprio da *História* enquanto Ciência. Daí a relevância decisiva das assertivas por nós destacadas do ensaio *História e Mito* como síntese fundamental do pensamento de Eudoro de Sousa sobre a *História*, e que poderíamos parafrasear, após todo o percurso do nosso estudo, na seguinte conclusão: para Eudoro de Sousa, decididamente a Ciência da *História* não é capaz de transpor o aquém-*Horizonte* (“*a história com o seu antigo-distante, não passa do lado de cá para o lado de lá do horizonte*”...), embora possa ocorrer o prodígio do além-*Horizonte* irromper indômito na experiência histórica do homem (... “*mas o mito passa de lá para cá*”), em que tanto a historicidade, quanto a humanidade, ambas do homem da recusa ou homem apenas humano, se metamorfoseiam respetivamente em

trans-historicidade e *desumanidade* ou *trans-humanidade* (“o homem desumaniza-se, não deixando de ser homem, mas sim, não querendo ser mais o homem que veio a ser”...¹⁰⁸⁴). A consequência deste remate de nossa investigação, desde o ponto de vista da hipótese que nos orientou em sua realização, e como já anunciada na conclusão do quarto e derradeiro capítulo, é que o nosso pressuposto não se confirma, senão parcialmente, isto é: no pensamento de Eudoro de Sousa, confirma-se a ocorrência do *Mistério* no *Horizonte* da historicidade ou da experiência histórica humana, mediante a *Poesia* como experiência fundamental da *Repetição* e do *Mistério* manifesta na dimensão da *trans-historicidade*. Todavia, não se confirma a possibilidade de uma Ciência da *História* inspirada pelo fulgor poético, à maneira de um trabalho de “cientista criador”, capaz de transcender a muralha “adamantina” erguida pelo homem da recusa entre a regularidade diurna e conhecida da *História* (a *presença do presente*) e a perturbadora e incógnita anomalia noturna do *Mistério* (*presença do passado*) manifesta como *sui generis* experiência “*trans-histórica*” no íntimo do homem e entre os homens.

¹⁰⁸⁴ Cf. Eudoro de Sousa (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, p. 51.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

SOUSA, Eudoro de (1962). *Arqueologia do Egeu*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

----- (1974). *Bacantes de Eurípedes* (Introdução, Tradução e Comentário de Eudoro de Sousa). São Paulo: Duas Cidades.

----- (2013). *Catábases: Estudos Sobre Viagens Aos Infernos na Antiguidade* (edição de Marcus Mota e Gabriele Corneli; apresentação e notas de Marcus Mota). São Paulo: Annablume Clássica.

----- (2004). *Dioniso em Creta e Outros Ensaio*s (Introdução de António Telmo). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

----- (1980). *Mitologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

----- (1978). *Filosofia Grega* (Organização e Tradução Direta do Grego: Professor Eudoro de Sousa). Brasília: Editora Universidade de Brasília.

----- (1981). *História e Mito*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

----- (1975). *Horizonte e Complementariedade: Ensaio Sobre a Relação Entre Mito e Metafísica, Nos Primeiros Filósofos Gregos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Brasília: Editora Universidade de Brasília.

----- (2000). *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaio*s (Organização de Joaquim Domingues e Apresentação de Paulo Alexandre Esteves Borges). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

----- (1978). *Sempre O Mesmo Acerca do Mesmo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

----- (1978). *Uma Leitura da Antígona*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES (1998). *Poética* (tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndice de Eudoro de Sousa). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

BASTOS, Fernando. “Escatologia e Soteriologia no Paganismo Mito-Poiético e Onto-Teo-Lógico de Eudoro de Sousa”. In: Constança Marcondes César “*et al*” (2001). *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

BASTOS, Fernando (1998). *Mito e Filosofia: Eudoro de Sousa e A Complementariedade: Sobre Uma Ontoantropologia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

BORGES, Paulo Alexandre Esteves. "Do perene regresso da Filosofia à caverna da dança e do drama iniciático. Rito e Mito em Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa". In: Constança Marcondes César “*et al*” (2001). *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

-----, “Eudoro de Sousa ou O Helenista Saudoso da Ante e Trans-Helenidade”. In: Eudoro de Sousa (2000). *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (organização de Joaquim Domingues; apresentação de Paulo A. E. Borges). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

-----, “Imaginário e Mitologia”. Disponível em: <https://pauloborgesnet.wordpress.com/textos>. Acesso em: 17/09/2017

----- (1992). O Sacrifício que Torna O Mundo Possível. A Essência da Manifestação em Eudoro de Sousa. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo XLVIII, 4.

----- (2002). “Do Perene Regresso da Filosofia À Caverna da Dança e do Drama Iniciático. Rito e Mito em Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa”. In: *Pensamento Atlântico*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

BRITO, António José de. “O Problema dos Valores em Eudoro de Sousa”. In: Constança Marcondes César “et al” (2001). *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

CAEIRO, Alberto. *O Guardador de Rebanhos*. In: Fernando Pessoa (1986). *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar.

CAIRUS, Henrique. “A História na Obra de Eudoro de Sousa”. Disponível em: <https://www.academia.edu/>. Acesso em: 17/05/2017.

CESAR, Constança Marcondes (2004). “A Filomitia de Eudoro de Sousa”. In: SOUSA, Eudoro de. *Mitologia: História e Mito*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

----- (2001). “O Grupo de São Paulo”. In: Constança Marcondes César “et al” (2001). *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

----- (2000). *O Grupo de São Paulo*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

CHACON, Vamireh. “O Futuro do Passado: Eudoro de Sousa e Agostinho da Silva, Pontes Entre Portugal e Brasil”. In: Constança Marcondes César “et al” (2001). *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

CHAUÍ, Marilena de Souza (1979). “Vida e Obra”. In: Kierkegaard, Soren Aabye. *Diário de Um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano (Os Pensadores)* (Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro). São Paulo: Abril Cultural.

COSTA, Dalila Pereira da. “Horizonte e Complementaridade em Eudoro de Sousa”. In: Constança Marcondes César “et al” (2001). *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

DELEUZE, Gilles (2000). *Diferença e Repetição* (tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado; prefácio de José Gil). Lisboa: Relógio D'Água Editores.

DIMAS, Samuel Fernando Rodrigues (2014). A Distinção Entre Enigma e Mistério em Eudoro de Sousa: Elementos Para Uma Racionalidade Metafísica do Mistério de Deus. *Synesis*. V. 6, n. 1, p. 226-244.

DOMINGUES, Joaquim. “Eudoro de Sousa Perante A Filosofia Portuguesa”. In: Constança Marcondes César “*et al*” (2001). *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

HEIDEGGER, Martin (2002). “A Coisa”. In: *Ensaaios e Conferências* (tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback). Petrópolis, Editora Vozes.

HEIDEGGER, Martin (2008). *A Origem da Obra de Arte* (tradução de Maria da Conceição Costa). Lisboa: Edições 70.

HEIDEGGER, Martin (2004). *Hinos de Hölderlin* (tradução de Lumir Nahodil, revisão científica de Carlos Morujão). Lisboa: Instituto Piaget.

HEIDEGGER, Martin (1977). “The Turning”. In: *The Question Concerning Technology and Other Essays* (translated and with an introduction by William Lovitt). New York: Harper Torchbooks.

GUIMARÃES, José Otávio Nogueira (2012). Entre-Lugar e Lugar-Nenhum: Eudoro de Sousa, de Portugal à Brasília. *Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*. V. nº 8 pp. 75-79.

KIERKEGAARD, Soren (2009). *A Repetição* (Tradução, Introdução e Notas de José Miranda Justo). Lisboa: Relógio D'Água Editores.

----- (1979). *Temor e Tremor* (tradução de Maria José Marinho). Série Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

LÓIA, Luís (2004). *O Essencial Sobre Eudoro de Sousa*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

OTTO, Rudolf (1992). *O Sagrado* (tradução de João Gama; revisão de tradução de Artur Morão; revisão tipográfica de Artur Lopes-Cardoso). Lisboa: Edições 70.

REALE, Giovanni (2001). *Introdução a Aristóteles* (tradução: Artur Morão). Lisboa: Edições 70.

SERRA, Ordep (1978). “À Margem do Horizonte: Um Helenista e A Antropologia”. *Anuário Antropológico/77* (Rio de Janeiro), pp. 189-199.

SCHELLING, F. W. J. (1998). *Filosofía de La Revelación. I. Introducción* (Estudio preliminar y traducción preparada por Juan Cruz Cruz). Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico – Serie Universitaria.

----- (2007). *Historical-Critical Introduction to The Philosophy of Mythology* (translated by Mason Richey; Marcus Zisselsberger; foreword by Jason M. Wirth). New York: State University of New York Press, Albany.

----- (1988). *Sistema del Idealismo Transcendental* (Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez). Barcelona, Editorial Athropos. *Sistema del Idealismo Transcendental* (Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez). Barcelona, Editorial Athropos.

SOVERAL, Eduardo Abranches de. “As Posições Filosóficas de Eudoro de Sousa”. In: Constança Marcondes César “*et al*” (2001). *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*. Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

-----, “Eudoro de Sousa”. In: Pedro Calafate (Dir.) (2000). *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. 5, O Século XX, Tomo I, Lisboa: Editorial Caminho.

ZAMBRANO, (2013). *Filosofía y Poesía*. (6ª. Edición). México: Fondo de Cultura Económica.